中国基督教研究

Journal of Research for Christianity in China



ISSN: 2325-9914　No. 12, December 2019

13

中国基督教研究

Journal of Research for Christianity in China



半年刊

Semi-Annual

2019年 第13期

No. 13, 2019

美国 洛杉矶 基督教与中国研究中心
中国 上海大学宗教与中国社会研究中心
联合编辑出版

Edited and Published by
Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA
Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University

2019年12月 || December 2019

ABOUT US

- 《中国基督教研究杂志》由美国 洛杉矶基督教与中国研究中心及中国 上海大学宗教与中国社会研究中心 联合编辑出版；
- 《中国基督教研究杂志》为**半年刊**，刊登中国基督教研究的中英文学术文章；每年 6 月及 12 月分别通过纸质及网络形式出刊；
- 《中国基督教研究杂志》国际刊号为 **2325-9914**；
- 《中国基督教研究杂志》实行双向匿名审稿制度；
- 《中国基督教研究杂志》网络版网址为：https:// JRCC.ChineseCS.cn。

CONTACT US

- **Dr. Daniel Li**

Email: danielli28@hotmail.com
Address: Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave, #154, West Covina, CA 91790

- **Submission Email:**

ChristianStudies@163.com

EDITORIAL BOARD

INFORMATION

Website: http://JRCC.ChineseCS.cn

ISSN: 2325-9914

JRCC is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA; and the Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University.

Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave,#154, West Covina, CA 91790，USA
Tel: (626)308-3530 Email：globaldaniel5@gmail.com

Center for the Study of Religion and Chinese Society
Shangda Road 99 A-505, Baoshan, Shanghai, 200444, China
Tel: 02166133310 Email: Qinghexiao@gmail.com

目录 Contents

编者的话

From the Editors

2019 年 10 月 26-27 日，“基督教与近代中国妇女解放”学术研讨会于上海大学文学院 406 会议室举办，此次会议由上海大学“宗教与中国社会研究中心”、上海大学高原学科中国史、美国《中国基督教研究》杂志社和美国洛杉矶“基督教与中国研究中心”联合举办，来自中国大陆和港台地区、美国、新西兰以及日本多个高校和机构的学者，共 40 余人参加了会议。本期即在本次会议论文集中挑选了 6 篇论文，辑入“基督教与近代中国法律”专辑，以飨读者。余下论文将根据需要刊发于本刊第 14 期。

本次会议荣幸请到山东大学胡卫清教授和上海大学陶飞亚教授进行主旨演讲。胡卫清教授以《解放与规训：近代英国女教士在华北、华南活动的对比分析》为题，介绍了英国圣公会、圣道公会和英国长老会，这三个差会的女传教士在华北和华南的活动，包括传教、办教育、开展医疗事工等。通过史料分析，胡教授认为，女传教士们更关注的是对于灵魂的拯救，对当地妇女教育、职业和婚姻也有明确的关切。但教会对本地妇女的“解放”基本持较为谨慎的积极态度，希望女性敬虔、守纪、服从、洁净和顾家，反映出英国女传教士对工作革命后职业女性与家庭分离趋势持一定的警惕态度。陶飞亚教授以《谁的影响：民国本土教会中的中国人和美国女传教士》为题进行分享，谈到对于耶稣家庭这个团体，在本土教会中的中国人（以敬奠瀛为代表）和美国女传教士（以林美丽 Nora Dillenbeck 为代表）。陶教授通过史料分析认为，他们之间是一种彼此影响互动的关系。在引领敬奠瀛信仰基督教和家庭管理方面，林的影响大；在使得基督教适应中国农村的某些问题上，敬奠瀛是思想的阐发者。同时，陶教授也希望能找到林美丽本人的文字，更全面客观地叙述这个中国人和美国人相遇的故事，认识中美基督徒在那个时代的共识和歧异。

除了“基督教与近代中国妇女”专辑之外，本期还刊发了 7 篇投稿文章。这些文章所处理的议题各异，但对于持续推动中国基督教研究不无有益。希望读者诸君能从中获益。

本期的顺利出版除了感谢与会作者之外，还要感谢帮助初步编辑的许懿同学；当然，还要感谢各位作者的赐稿，感谢副主编彭睿博士、俞强博士以及各位编委的大力支持。由于本刊物仍处于起步阶段，人、财、物皆阙，还望各位学者不吝赐教，并予以协助为盼。

编者，2019 年冬

一般论文

Articles

“拯救”和“解放”的迷思

李灵（洛杉矶基督教与中国研究中心）

读了曾庆豹教授由四篇文章汇编而成的《红星与十字架》一书，感慨良多。虽然四篇文，但却再现了二十世纪二十年代中国大革命这块五彩拼图上长期被忽略的一块：一部分基督徒参与共产党的红色革命。这是一个引人深思的话题：一个被上帝“拯救”后重生得救成了基督徒因着基督耶稣的“救赎”恩典把自己从身陷罪恶的世界中“分别”出来了。从此以后，他/她就开始了“活在世上又不属于世界”的新的人生之路。他/她怎么会加入共产党投身“解放”事业了呢？

就像董健吾这样一位“基督徒”[1]就是因为受到“五卅惨案”的刺激就放弃了信仰，转而成为中国共产党员投入到为中国人民的“解放”事业中去了。这样的例子何止董健吾、何止傅连暲，我所知道的就不下数十位。

像董健吾这样一位“基督徒”[2]怎么就会因为“五卅惨案”就放弃了信仰，转而成为中国共产党员投入到为中国人民的“解放”事业中去了。从一个基督徒转变成为一个共产党员的例子何止董健吾、傅连暲二人，我所知道的就不下数十位。而那位原本“绑架”西方宣教士薄复礼的红军萧克将军，经过了一年多的相处，特别是当薄复礼帮助红军解决了地图问题，从而使红军走出了贵州的深山老林后，萧克将军改变了对西方传教士的看法，不再认为他们是来华高

[1] 董健吾从小就受到英国女宣教士的影响，而且还在圣约翰大学受的教育，应该说是一位在文化上基本上被“西化”而且在信仰上也应该是为名副其实的“基督徒”了。

[2] 董健吾从小就受到英国女宣教士的影响，而且还在圣约翰大学受的教育，应该说是一位在文化上基本上被“西化”而且在信仰上也应该是为名副其实的“基督徒”了。

文化侵略的，也不再把他们看做帝国主义，甚至对他们还有了“好感”。在萧克将军晚年还肯定了这些“外国友人”在中国革命走向胜利的征途上“做出了有利于我们事业的贡献”。

如同许许多多的董健吾在共产党取得政权后被淡化一样，也有许许多多的萧克将军的认知被“销声”了。那是因为“多党合作”“民主协商”的新政权仅存在了两三年时间就变成了一党专制，曾经与共产党合作过的“民主党”派都变成了政治花瓶，还能有“基督教”的一席之地？

一个人皈依基督教，也就是得到了上帝（基督）的“拯救”，因着基督耶稣的“救赎”恩典把自己从身陷罪恶的世界中“分别”出来了。从此以后，一个重生得救的“基督徒”就开始了“活在世上又不属于世界”的新的人生之路。他/她一生的目标就是做一个神所喜悦的人。“拯救”的全部含义就是得救者获得了新的人生价值观，诚如使徒保罗所说：“现在活着的不再是我，乃是基督在我里面活着”[1]。这样的价值观是过去完全不同的、甚至相反的“只是我先前以为对我是有益的，我现在因基督的缘故而当做有损的。不但如此，我已把万事当做有损的，因为我以认识我主基督耶稣为至宝”。[2]

一个人因为皈依基督显然与皈依佛门不同，皈依基督并不是“看破红尘”退出世界（出世），而是“荣神益人”见证神的荣耀。“活在世上又不属于世界”的主要涵义并不是退出世界，而是在世上实现（见证）一种完全不同的生命价值。耶稣在离开世界前向天父的祷告中就清楚地表达了这个意思：“我不求你叫他们离开世界，只求你保守他们脱离那恶者。（或作脱离罪恶）他们不属世界，正如我不属世界一样。求你用真理使他们成圣。你的道就是真理。你怎样差我到世上，我也照样差他们到世上。”[3]尤其是从耶稣还在世上时的对待“世界”的态度就更能说明问题：多少次“奋锐党”人希望耶稣带领他们进行

[1] 《加拉太书》第二章第 20 节。
[2] 《腓立比书》第三章第 7-8 节。
[3] 《约翰福音》地十七章 15-18 节。

反抗罗马帝国统治的政治革命，但是却被耶稣拒绝了。理由是“我不属于这个世界”！

长期以来，相当一部分基督徒也是因为这些《圣经》话语的教导而远离世事。初期教会再去存在方式诚如《使徒行传》第二章所描述的：“信的人都在一处，凡物公用。并且卖了田产家业，照各人所需用的分给各人。”[1]在第四章对此作了进一步的确定：“那许多信的人，都是一心一意的，没有一人说，他的东西有一样是自己的，都是大家公用。使徒大有能力，见证主耶稣复活。众人也都蒙大恩。内中也没有一个缺乏的，因为人人将田产房屋都卖了，把所卖的价银拿来，放在使徒脚前。照各人所需用的，分给各人。”[2]这是一种“家庭”式的共产共享的生活方式。现在无法确切地知道初期教会这样的存在方式究竟维持了多久。但是可以肯定的是当基督教被东罗马皇帝君士但丁定位“国教”后，教会的存在方式完全走出了“家庭”方式。

但是依然不能确定的是：是否还有少数（也许是极个别）的教会依然保留着起初的“家庭”式的共有共享的聚会方式？但是十六世纪初出现的“重洗派”似乎对残棋耶路撒冷教会“凡物公用”的理念和存在方式依然情有独钟。重洗派基本上赞同路德和慈运理宣告他们的改教运动原则，他们赞同基督教的主要教义，如：圣父、基督的神性、教会是信徒的集合、圣经是神的话、基督的再来。但是发现路德和慈运理的改教运动没有达到“恢复初期教会”的地步，没有完完全全回到使徒教会时代的信仰和生活，于是便与他们分道扬镳了。

重洗派发展很快，没几年就遍及瑞士许多县郡、奥国、波希米亚、德国南部，直到莱因河谷，抵达荷兰。在瑞士，发展成瑞士弟兄派(Swiss Brethren)；在荷兰，发展成门诺派(Mennonites)。他们非常羡慕初期耶路撒冷教会凡物公用的生活，尤其是在莫拉维亚(Moravia)[3]的重洗派信徒们。公元 1533 年，一位

[1] 《使徒行传》第二章 44-45 节。
[2] 同上第四章 32--35 节。
[3] 注：在今天波兰，距华沙 17 公里。莫拉维亚弟兄会（Moravians），即莫拉维亚教会（The Moravian Church），又称弟兄合一会（Unity of Brethren），发端于 15 世纪捷克的胡斯宗教改革，形成于 16 世纪

瑞士弟兄派传道人胡特尔(Jacob Hutter)加入奥国重洗派，后来成为他们的牧师。于公元 1536 年被焚之前，胡特尔采用一种严格的公社生活管理，每一个单位称为一个“弟兄社区”(brother-estate)；直到今天，在加拿大的亚伯达省(Alberta)及曼尼托巴省(Manitoba)仍有上百个“弟兄社区”存在。[1]

重洗派不只是在教义上反对“婴儿施洗”而遭受到天主教的迫害，而且他们拒绝与政府合作，甚至与当时社会也个格格不入、拒绝融入到当时社会。所以，不仅天主教，而且路德派、加尔文派、慈运理派都把“重洗派”看做另类，都一起对重洗派进行了非常残酷的迫害，数千重洗派信徒被迫害致死。但是，重洗派并没有因此被吓到。一些重洗派激进份子在德国韦斯发里亚(Westphalia)的蒙斯特(Munster)还成立了重洗派王国（Kindom of Munster）。

有一个叫贺夫曼(Melchior Hofmann)是一位皮货商，他起先热心地跟随路德；后来他发展出了一套独特的解释圣经的方法。他预言基督将于公元 1533 年再来，荷兰有许多人附从他，其中包括一位来自荷兰哈伦的面包师马提斯(Jan Matthys)。贺夫曼后来被关进斯特拉斯堡监牢，最后死于狱中。马提斯声言自己就是贺夫曼所预言，是基督再临前要来的先知以诺(Enoch)。公元 1533 年，马提斯的跟从者占领了蒙斯特城，使马提斯立刻掌握大权。他宣称蒙斯特就是新耶路撒冷：他们凡物公用，没有律法。于是，成千人潮自德国、荷兰各地涌进蒙斯特城。

不久，天主教与路德派军队围困蒙斯特城，对城里的“亲敌者”进行了残忍屠杀，马提斯自己于公元 1534 年四月死于战场。重洗派信徒为了保卫自己的王国，他们抗击天主教和路德派的军队长达一年之久。1535 年六月廿四日，城终于被攻下，天主教和路德派的军队对剩下的重生派信徒进行了可怕的杀戮与

中叶。因该会最初主要活动于捷克中部的莫拉维亚地区而得名。流传于德国、英国、美国、坦桑尼亚和加勒比地区，分为 19 个教省，超过 90 万信徒，其中一半生活在非洲。此派人数虽少，但它以强调平等、友爱、互助、灵修的特色，而成为新教独立的一派，其国际组织为“合一会议”(Unity Synod)，每 7 年召开一次。

[1] (美)祁伯尔 B.K.Kuiper・历史的轨迹:二千年教会史 The Church in History：校园书房出版社，1986。

残酷的折磨。激进的重生派被消灭了，却给历史留下了一个发人深省的问题：原本这群被拯救出来“不属于世界”的基督徒自认为被耶稣基督“分别为圣”而离群索居自成一体，其结果变成了日后“共产主义思想和运动”的源头。当然，后来十六世纪出现的温和的“重洗派”并不认同这种激进的方式。[1]

就在“重洗派”为他们的“蒙斯特王国”浴血奋战的之前已经有人开始对这样的王国进行思想理论的探索了。1516年英国人托马斯-莫尔写了《乌托邦》一书，

莫尔在这本书中对中世纪以来的社会不公、贫富不均、腐败堕落等现象进行了深入探讨研究，他认识到：私有制是一切社会问题的根源，只有实行全民公有制，才能真正消除社会的罪恶。而实行全民公有制的基础就是人人劳动，消除不劳而获的社会寄生虫，劳动产品按需分配的制度又消除了骄奢和贪欲。这就是后来被称之为“共产主义思想”，难怪马克思也把《乌托邦》这本书称之为“原始共产主义”文献。那么莫尔的思想有来自何处呢？有学者认为：“对莫尔知识结构产生决定性影响的是基督教人文主义。他坚信，通过复兴古典和基督教的古代遗产，可以出去中世纪所有的弊病和曲解，拯救现实社会。不难想象，面临大规模剥夺农民和劳动者贫困化的疾风暴雨，对于广大劳动者深表同情的莫尔，苦苦思索保妥不平等和阶级剥削和压迫之途的莫尔，脑海中一定萦绕着一丝挥之不去的原始基督教共产主义精神。”[2]

1633 年由意大利基督徒托马斯-康博内拉撰写的《太阳城》问世了。这本书采用对话的方式描绘了一个没有阶级剥削和压迫、没有中世纪社会那些污秽

[1] 十六世纪后期又出现了以荷兰改革家门诺(Menno Simons)为代表的温和的重生派在十六世纪后半期兴起。不久以后，门诺派就取代了整个重洗派。他们是一些和平、勤奋、兴盛、被人尊重的公民。在改教时期到处被拒的重洗派信徒，却成为被誉为“敬虔的”基督徒。公元 1693 年，瑞士弟兄派分裂；因为亚们(Jacob Ammann)根据圣经认为，应当与被革除教籍的人完全分开(《格林多前书》第五章 11 节)；但其它人则认为，这点只应用在圣餐上。瑞士弟兄派分裂以后，亚们的跟从者订立了严格的教会惩戒方案；这方案使他们保持独特的传统生活形态。直到今天，在美国宾州、俄亥俄州、印地安那州、爱阿华州及加拿大安大略省，都可以找到亚米胥派的聚居区。

[2] 蒲国梁“莫尔乌托邦的文化和理论渊源”，《江西师范大学学报》哲学社会科学版 2016 年 9 月。

的新世界。这当然被认为是不可思议的，是完全不可能的。康珀内拉在该书的第一篇中回答说：

对第一个反对意见（关于太阳城存在的可能性）应该回答如下：即使我们不能完全实现建立这种国家的思想，我们所写的一切也决不会是多余的，因为我们提出了一个力所能及的可以仿效的样榜。至于这种生活，那是可能的，关于这一点，根据路加和圣克里门特所证明的，在使徒们活着时存在的最初的基督教徒公社，和根据斐洛和圣耶朗尼姆所证明的，圣马可在亚历山大看到的基督教徒的生活方式就可以证明。僧侣的生活一直到教皇乌尔班一世，甚至在圣奥古斯丁时就是如此，并且在我们的时代，僧侣的生活也是如此，圣兹拉托乌斯曾认为有可能把这种生活推广到整个国家。我希望，就象先知们所指出的那样，将来在基督之敌死亡后，这种生活方式会占上风。[1]

康珀内拉的依据就是基督教初期教会的生活状况，也就是《使徒行传》众所描述的“共产共有共享”的生活方式。而且坚信，将来基督之敌死后，“这种生活方式会占上风”。

这个源自圣经的“想法”就如《圣经》中所描述的一粒小小的“芥菜种”一样，它却在十六世纪后的历史土壤中被迅速地长成了一颗参天大树---共产主义运动经过十七、十八世纪思想理论和社会实践的酝酿，到了十九世纪不仅由马克思奠定了完备的共产主义思想理论，而且随着第一国际、第二国际的建立，共产主义运动迅速转变成了席卷全球的国际工人运动。全世界无产阶级都感觉到：这场新旧世界的最后决战就要来临了，全人类被“解放”的时刻也指日可待了。到了二十世纪，这个“解放”运动的形式便在俄罗斯直接演变成极其恐怖的暴力夺取政权的“十月革命”。为了“解放全人类”，新的“苏维埃”政府随即便把这场“解放全人类”的革命引向中国。中国共产党的成立的历史重任自然是这场国际共产主义解放运动的一个组成部分：“解放全中国”。

[1] 托马斯-康珀内拉《太阳城》。

历史就这么把“拯救”和“解放”紧紧地纠缠在一起了。生活在那个时代的人们，或者从自己得“拯救”成了基督徒后，或许因为传“福音”的使命而希望人人得“拯救”，或许出于社会的责任和道德良知，甚至民族情感等，有意无意地卷入帮助穷苦人们、承担社会责任、不满种族压迫而投入到了“解放”运动之中；或许是因为自己受到了当时共产主义思想的影响而投入到了中国国产党领导的“解放全中国”的革命事业中，但是却也把这样的政治使命赋予了宗教色彩，自己俨然成了“拯救”劳苦大众脱离苦难深渊的“天兵天将”。“中国人民正在受难，我们有责任解救他们，我们要努力奋斗。要奋斗就会有牺牲，死人的事是经常发生的。但是我们想到人民的利益，想到大多数人民的痛苦，我们为人民而死，就是死得其所。”[1]

这段话出自 1944 年 9 月 8 号毛泽东在延安是为了纪念因公死亡的战士张思德而在其追悼会上的演讲词。整篇悼词我们从小就会背诵，但是直到二十五年前我受洗成了基督徒后，才明白这是一篇带有浓厚宗教色彩的演讲稿。我们几乎不问，当时的中国人民正在遭受什么样的“苦难”？究竟是什么原因给中国人民带来了这些“苦难”？我们（共产党人）又凭什么说自己有责任去解救他们？把自己为了实现政治理想而进行的“改朝换代”战争说成了是为了把他人从苦难中“解救”出来，这是将政治和战争“神圣化”和“合法化”的方法。历史上不合法的行为往往会贴上“神圣”的标签来加以掩饰。一场共产党领导的解放运动（战争）就这么一边唱着“从来就没有什么救世主，一切全靠自己”的国际歌，一边却扮演着“救世主”的角色去“解救”人民大众。唯物主义无神论的真正含义是：不相信任何神，却坚信自己就是神---只要有了枪杆子，没有自己办不到的事。

基督教随着宣教士的脚踵传到了中国，遭到中国人无数次的抵挡（反教），因为中国人感觉不到这个信仰对中国（人）究竟有什么好处，而且还处处与中国人自己的传统习俗习惯相抵触。但是，一旦与中国近现代的反帝反封建，解

[1] 毛泽东：《为人民服务》。

放劳苦大众的政治问题相遇，基督教就成了主要的精神资源：基督徒和共产党就会殊途同归。因为共产党人的理想和使命渊源与基督教精神和早期基督徒的教会生活实践；而基督徒（特别是中国基督徒）面对当时满目疮痍的国家和社会就自然而然地会将内在得“拯救”转化为外为“济世救民”情怀而出现在共产党的革命队伍中。而共产党内那些怀有“解救正在受难的中国人民”神圣使命感的革命者虽然表面上不信鬼神，也目无上帝，但是实际上却在践行着初期基督徒们的理想--解放全人类实现共产主义（新天新地）。“拯救”和“解放”就这么难以分解，成了上世纪初中国“革命阶段”出现的“迷思”。看到今天的中国共产党经过四十几年的“改革开放”后，也许长时期追求 GDP 的原因，似乎已经不再具有当初“解救正在受难的中国人民”的神圣使命感了。也许正是这种现象促使共产党的主要领导人不断地通过走访革命圣地、回顾革命历史，并借用“不忘初心”“牢记使命”来重新恢复当初的“神圣感”；而中国的基督徒们却比以往任何时候都更直接地关注着社会和热衷于政治，加尔文的改革宗神学正在成为部分基督徒手中的新意识形态。不知道在这场“民族复兴”运动中会不会再次在共产党员和基督徒之间出现“解放”和“拯救”的迷思。

The Translation and Introduction of Augustine in the Republican Period

ZHOU Weichi（China Academy of Social Science）*

Abstract: Regarding the introduction and translation of Augustine in China, if we say that the transition between the Ming and Qing dynasties was "monopolized by a single family," and, in the late-Qing period Protestant [translations] caught up, and with Catholicism "stood together as two peaks." Then, in the Republican period, we can say that Catholicism, Protestantism, and humanist scholarship "stood on three feet." The introduction to this article summarizes the general situation of the translation and discussion of Augustine in the Republican period, then separately introduces results of Catholic, Protestant, and humanist interpretations of Augustine.

Key words: Augustine, *Confessions,* Frédéric-Vincent Lebbe, Giovanni Papini

Introduction

At the end of the Ming dynasty, the transmission of Augustine's philosophy to China had already begun with the first wave of Jesuit missionaries: Michele Ruggieri, Matteo Ricci, Giulio Aleni, and others. It can be said that at the end of the Ming and the beginning of the Qing dynasty, Augustine-the-person, was introduced to Chinese readers in the form of "biographies of sages" (*shengren zhuan* 圣人传), and his philosophy was introduced in the form of a compiled quotations—the genre referred

* Translated by Sarah Basham This article was first published in *Studies in World Religion,* Ch. *Shijie zongjiao yanjiu,* 世界宗教研究, issue 4, 2018.

to in Chinese as *yulu* 语录. By the end of the Qing, the Protestant missionary Young John Allen (ch. Lin Yuezhi 林乐知) had written a biography of Augustine in the modern sense, and the *Confessions* existed in two literary Chinese translations. One of these was William Muirhead's (ch. Mu Weilian 慕维廉) 1884 *Confessions of Guilt from an Ancient Sage* (Gusheng renzui 古圣任罪), and the other was Hu Yigu's 胡贻穀 1909 *Purification of the Heart by an Ancient Sage* (Gusheng mingxin 古圣明心). The former is an abridged translation; the latter only translated the first ten chapters.

Entering the Republican Period, Catholicism did all it could to catch up, and surpassed the achievements of Protestants in the translation and introduction of Augustine for China. First, there was Frédéric-Vincent Lebbe's (Ch. Lei Mingyuan 雷鸣远, 1877–1940) 1913 *A History of the Assimilation of Saint Augustine* (Sheng Aosiding guihua shi 圣奥斯丁归化史), which might be considered the paragon of the "Sinification of Augustine." Following it, there was Giovanni Papini's (ch. Bapini 巴彼尼, 1881–1956) 1936 *Biography of Saint Augustine* (Sheng Aosiding zhuan 圣奥斯定传). The former was an extraordinarily distinctive work, and the latter was a famous work by a famous person. A few Catholic, vernacular mini-biographies of Augustine also appeared, including such representative works as Chen Sifen's 陈泗芬 1925 *Collected Brief Biographies of Eight Great Sages* (Ba da shengshi zhuanlüe hebian 八大圣师传略合编); *Augustine* (Aosiding 奥斯定), edited and translated by Bu Xiangxian 卜相贤; and He Muren's 何慕人 1946 *A Short Biography of the North African Sage Saint Augustine* (Beifei shengshi Sheng Aosiding xiaozhuan 北非圣师圣奥斯定小传). As for translations of Augustine's works, the Roman Catholic Zhao Yunbo 赵允伯 translated the *Confessions,* as did the Protestant Xu Baoqian 徐宝谦 (1892–1944), and the Protestant Zou Bingyi 邹秉彝 (1900–1954) translated *City of God.* But these three vernacular translations were later lost and never published. The Jesuit Wu Yingfeng 吴应枫 (1898–1972) began to translate the *Confessions* in 1948, and published it two years later at Tushanwan; it is one of precious few extant works

of its kind.

In the Republican period, the primary contributions of Protestantism to translating Augustine were still those made by the Society for the Diffusion of Christian and General Knowledge Among the Chinese (*Guangxue hui* 广学会, hereafter referred to as S.D.C.K., or "the Society"). In the Republican period the Society published *Record of Precious Words of Augustine* (*Aogusiding jinyan lu* 奥古斯丁金言录, 1936), and Wu Weiya's 吴维亚 Chinese translation, *Saint Augustine* (Sheng Aogusiding 圣奥古斯丁, 1937). In addition, protestants and Catholics alike would generally mention Augustine in ecclesiastical histories edited and translated by all sects and denominations.

What differed from the Ming and Qing periods, was that in the Republican period, intellectuals in the contemporary sense first appeared. They mainly undertook teaching and research at universities, and a few people began to independently translate and introduce Western history, and the history of Western literature philosophy. Sometimes, these would also touch upon Augustine. For example, *A History of European Literature* (Ouzhou wenxue shi 欧洲文学史, 1922) by Zhou Zuoren 周作人 (1885-1967) and *Outline of Literature* (Wenxue dagang 文学大纲, 1927) by Zheng Zhenduo 郑振铎 (1898-1958) already described Augustine's *Confessions.* Zhou Zuoren was the first in China to translate the title "*Confessions*" as "*Chanhui*" 忏悔. As for philosophy, when editing and translating or writing books on the history of Western philosophy, Zhang Dongsun 张东荪 (1886-1973), Liu Boming 刘伯明 (1887-1923), Huang Chanhua 黄忏华 (1890-1977), Li Shiling 李石岑 (1892-1934), Qu Shiying 瞿世英 (1901-1976), and Quan Zenggu 全增嘏 (1903-1984), would all mention Augustine. Works on the history of Western philosophy by some Western historians, such as Friedrich Ueberweg, Alfred Weber, Thilly, Marvin, Cushman, and others were all translated into Chinese. This sort of work was heavily weighted toward commentary and description of Augustine's philosophy of the mind, free will, theory of time, and philosophy of history, which differed from ecclesiastical scholars' emphasis on Augustine's theology. Augustine's philosophy of history was given special emphasis. Because the origins of these translations differed (Japan, Europe and

America, Russia), and so too the influences on them, translators and authors came to different evaluations of Augustine, showing clear disparities. Among these, Marxist expositions of Augustine became the guiding model after the PRC was established in 1949.

When it comes to Augustine's influence on the intellectual world of the Republican period, a relatively notable example is the discussion of the translation of the word "confessions" on the eve of the 1500-year commemoration of Augustine by several literati gathered in Shanghai: Zhang Ruogu 張若谷 (1905–1960), Shao Xunmei 邵洵美, and Hu Wuyi 胡乌衣. These discussions are preserved in Zhang Ruogu's book, *Coffee Chats* (*Kafei zuotan* 咖啡座谈).[1]

The first history of Augustine's transmission to China appeared in 1930, Xu Jingxian's 徐景贤 (1907-1946) *Saint Augustine and the Chinese Academe* (Sheng Aogusiding yu Zhongguo xueshujie 圣奥斯定与中国学术界); today it remains the only academic retrospective on the topic. This text was first published in the September 1st to October 20th, 1930 issue of Tianjin's *Ta Kung Pao, Literature Supplement* (Dagong bao-wenxue fukan 大公报·文学副刊), and continued in the second volume, issues 3 and 4 of *Periodicum trimestre consociationis juventutis Catholicae* (Zhonghua gongjiao qingnian hui jikan 中华公教青年会季刊) consecutively. It was later published as a stand-alone edition.[2] Xu Jingxian reflected on translations and explications of Augustine from Matteo Ricci forward, focusing on the situation in the Republican period, his own era, providing several important threads for us to follow today. Of course, limited by the materials available to him at the time, his grasp of Catholic translations and explications from the Ming-Qing transition was still incomplete, and did not take notice of late-Qing Protestant

[1] Zhang Ruogu 张若谷, *Ka fei zuo tan* 咖啡座谈 (Coffee Chats) (Shanghai zhenmeishan shuju 上海真美善书局, 1929). The author has an article on the history of the introduction and translation of the *Confessions* into Chinese, and will not further elaborate here.

[2] Xu Jingxian 徐景贤, *Sheng Aosiding yu Zhongguo xueshu jie* 圣奥斯定与中国学术界 (*Saint Augustine and the Chinese Academe*), (Zhonghua gongjiao xue lianhe hui, stand-alone edition, 1931), held at the Peking University Library. See also Zhao Zhongya 赵中亚, ed., *Xu Jingxian wencun* 徐景贤文存 (Preserved writings of Xu Jingxian) (Jiangsu renmin chubanshe, 2016).

translations and introductions (such as Young John Allen's *Augustine*). Xu Jingxian exemplified great scholarly ability; if he had enjoyed a time of peace, it is certain he could have advanced Chinese research into Augustine. Sadly, he lived in a time of great disorder and died in his prime and had no successors.

Saint Augustin et les Vertus des Paiens (Ch. Sheng Aogusiding yu yijiao cong meide 圣奥斯定与异教徒美德),[1] the French-language work of the Catholic scholar J. Wang Tch'ang-tche (Wang Changzhi 王昌祉, 1899-1960), who held a French doctorate, was widely influential in the West and represents the international level attained by contemporary Chinese research on Augustine. His *La Philosophie Morale de Wang Yang-ming* (Wang Yangming de daode zhexue 王阳明的道德哲学)[2] was preserved in Shanghai's *Varietes Sinologiques* (Hanxue congshu 汉学丛书).[3] Unfortunately, after Wang returned to China many of his writings were internal pamphlets for the Church, and he apparently made no more explications or translations of Augustine, and his influence within China was therefore not great. This also had much to do with the circumstances of the Second Sino-Japanese War. Due to the influence of the war, later Republican period translations of Augustine decreased notably in number.

Throughout the entirety of the Republican period, although the thriving scene of the "Golden decade" (1927–1937) also had some reflection in translations and introductions of Augustine, the period gave priority to "translation and introduction" (*yijie* 译介), "research" of a purely scholarly nature was uncommon. This is why the title of this article refers to "translation and introduction," and not "research." Strictly speaking, research on Augustine in mainland China did not begin until after "reform and opening-up" in 1978. Below, I've only selected to introduce documents of obvious

[1] J. Wang Tch'ang-tche, *Saint Augustin et les Vertus des Paiens*, Paris: Beauchesne, 1938.
[2] J. Wang Tch'ang-tche, *La Philosophie Morale de Wang Yang-ming*, Paris: P Geuthner/Changhai: Tou-se-we, 1936.
[3] On the history of *Varietes Sinologiques,* see Wang Guoqiang 王国强, "Jindai Huaren Tianzhu jiaotu de Xiwen zhuzuo ji qi yingxiang: yi *Hanxue congshu* wei li" 近代华人天主教徒的西文著作及其影响：以《汉学丛书》为例 (Modern Chinese Catholic believers Western-language writings and their influence: *Varietes Sinologiques* as a case study), in *Shijie zongjiao yanjiu* 世界宗教研究 (Studies in World Religions), 6(2016): 140–149. Wang Guoqiang only mentions Wang Tch'ang-tche's *La Philosophie Morale de Wang Yang-ming,* and does not mention the masterpiece *Saint Augustin et les Vertus des Paiens.*

importance from the Republican period.

Roman Catholic Translations of and Introductions to Augustine

The Roman Catholic Church was far more active in the translation and introduction of Augustine in the Republican period than it had been in the late Qing. Like Protestant churches, the Catholic Church also touched upon Augustine in average histories of the Church. They differed in that, like in the Ming and Qing dynasties, the Catholic Church would mention Augustine in biographies of the saints because of its liturgical needs. For example, for the feast days of August 27th and 28th, the deeds of Saint Monica and Augustine are recounted in both Joseph-Anne-Marie de Moyriac de Mailla's (Feng Bingzheng 冯秉正, 1669–1748) *Expansion of the Annals of the Saints* (Sheng nian guangyi 圣年广益), reprinted by Tushuwan Press in 1932, and Ai Rulüe's 艾儒略 *Virtuous Exemplars of the Saints* (Shengren debiao 圣人德表) published by Yanzhou Catholic Church Press between 1934 and 1936 (this person is not actually Giulio Alenio of the Ming by the same Chinese name). In another example, *Extracts of the Deeds of Saints in Dialect* (Fangyan shengren xingshi zhailu 方言圣人行实摘录)[1] uses vernacular Shanghainese to vividly depict the life and deeds of "Saint Monica (*Shengfu Monijia* 圣妇莫尼加) in hagiographical form (*shengtu zhuanji* 圣徒传记).

Roman Catholic ecclesiastical histories are numerous, and most speak on Augustine's theological thought and status. Such histories include *Newly Edited Outline of the History of the Catholic Religion* (Xinbian Shengjiao shi gang 新编圣教史纲) edited by Zhao Shijing 赵石经,[2] and *Outline of the History of the Catholic Church* (Shengjiao hui shi gang 圣教会史纲) edited by Yu Bingnan 于炳南.[3] Catholicism also had philosophical curricula, such as the exposition on Augustine in *An Abridged History*

[1] C. Bortolazzi (Miao Yangshan 苗仰山), *Fangyan shengren xingshi zhailu* 方言圣人行实摘录 (Extracts of the deeds of saints in dialect) (Shanghai: tushanwan yinshuguan 上海土山湾印书馆，1913), pp. 81-84.
[2] Zhao Shijing 赵石经, ed., *Xinbian Shengjiao shi gang* 新编圣教史纲 (Newly edited outline of the history of the Catholic religion), vol. 1, (Tushanwan yinshuguan 土山湾印书馆), 1938, pp. 101-102.
[3] Yu Bingnan 于炳南, ed., Yang Diyi 杨堤译, *Shengjiao hui shi gang* 圣教会史纲 (Outline of the history of the Catholic Church), volume *xia* 下 (Tushanwan yinshuguan 土山湾印书馆, 1941), pp. 41-43.

of Philosophy (Zhexue shi suo xing 哲学史缩型) by Chang Shouyi 常守义 (?–1991), which exhibited relatively high academic standards. Chang Shouyi divides his discussion into "Propositions on the Intelligible World" (*Lizhi zhi jie lunti* 理智界论题), "Propositions on the Empirical World" (*shishi jie lunti* 事实界论题), and "Propositions on the Ethical World" (*Lunli jie lunti* 伦理界论题). Among these, "Propositions on the Ethical World" is about ultimate happiness. Chang writes:

> The ultimate goal of humanity is to pass a fortunate and happy life, but upon what should this fortunate and happy life rely?
>
> All people desire a happy life, and moreover harbor hopes of eternal happiness; but this great happiness to which people all look forward—what kind of nature does it have? The hedonists[1] pinned this happiness on the happiness of the physical body alone; Stoic philosophers pinned their happiness on the happiness of the spirit alone; and the Peripatetic philosophers therefore argued that happiness was that of both the physical body and the spirit. Even the best among these opinions was incorrect because their common flaw is that they seek true happiness in this present world. However, "this worldly lifetime that must end in death is not happy, but is a kind of life that we should endure." In order to obtain complete happiness, one should worship the Lord: "Lord, you created us, originally for yourself, unless we rest in you, our hearts can never find peace,"[2] "he who awards virtuous behavior, must also be the creator of virtuous behavior."
>
> Therefore Augustine took the ultimate purpose of human life to be the Creator. The paths human behavior should follow in the ethical world must all be measured against this ultimate purpose as a standard. The ethics Augustine discussed according to this principle are of course pure and complete.

[1] Author's note: "*Bigupai*" 必古派 refers to the Epicureans.

[2] [Translator's note] Usually translated from the Latin as, "…because you have made us for yourself, and our heart is restless until it rests in you," or similar. See Saint Augustine, *Confessions,* translation, introduction and notes by Henry Chadwick, Oxford World's Classics, (Oxford: University of Oxford Press, 1991; reprint, Oxford: Oxford University Press, 2008), 3. The translation here preserves Chang's interpretation.

> However, if one wants to understand Augustine's ethics, it is best to go read all of the Catholic Church's studies of ethics.
>
> Augustine not only thought that each human's individual life should submit to the Creator, and considered the Creator his own final purpose and direction, he moreover thought that the final purpose and direction society and the nation should also submit to the Creator. Therefore, society and the nation would also achieve the common principle of respect for ethics and virtue. [1]

In the Republican period, besides ecclesiastical histories and introductions to theology mentioning Augustine, many Catholic, modern biographies specifically narrating the life of Augustine also appeared. In 1925, Chen Sifen 陈泗芬 published *Collected Brief Biographies of the Eight Great Saintly Teachers* (Ba da shengshi zhuanlüe hebian 八大圣师传略合编). The "Eight Great Saintly Teachers" refers to the four greatest Greek Church Fathers and the four greatest Latin Church Fathers. The book contains a chapter expressly discussing Augustine. The style of this relatively early example of a biography of Church Fathers edited and translated by a Chinese Catholic was quite smooth, and it circulated widely amongst readers with great influence. For example, Zhang Ruogu, Xu Jingxian, and others mentioned this book in their writings. When describing Augustine's conduct, Chen Sifen wrote:

> Therefore, the reputation of this saint soared; and again, he was appointed Vicar General by the archbishop, and it was decided that when the bishop's seat became vacant, he would be promoted to fill it. When the saint received this honor, he still humbly cultivated himself, just as before. He satisfied his own desires only modestly. When he ate, if he wasn't discussing sacred theories, he was making people recite scripture. At this time, the saint's

[1] Chang Shouyi 常守义, *Zhexue shi suo xing* 哲学史缩型 (An abridged history of philosophy), (Xishen ku yishi hui chubanshe 西什库遣使会出版发行, 1943, pp. 123-124.

behavior was proper at every turn, there was nothing that could be criticized.[1]

When it came to his benevolence and care for the people, and relieving [people] in times of crisis, he was a man of the first class. When he was poor, he sold all his this and donated [the money]. He usually would not tolerate talking about others' strengths and faults, saying, "Slander is like a sharp blade, when you wield it, it hurts three things: one, the heart of the person who opened his mouth to hurt another; two, the reputation of the person who was defamed; and three, it pollutes the ear of he who listens." In the case of social intercourse between men and women, he was extraordinarily careful of it. That is, those intimate like one's sisters, or close like a niece, one must also keep them distant. He often said: "Female relations, although they are not suspect, if one repeatedly goes to visit them, it is easy to arouse the suspicions of others."

Every day, the saint took joy in preaching. If he was not ill, he wouldn't neglect it. He hated heretical beliefs as his enemy. He went to great lengths, using his words to punish, and his pen to denounce them. Most heresies, like Manichaeism, Donatism[2], Pelagianism[3], he nearly caused to have no place to stand in the lands of Africa. This was the power of the saint.[4]

This content was the same as that in the Catholic "biographies of sages" of the Ming and Qing period, and mostly originated in Possidius's *The Life of Augustine.* However, like those "biographies of sages," there were many inaccuracies in it. For example, Chen Sifen says that Monica, worrying that Augustine would enter into a heretical path,

---

[1] [Translator's note:] The translation of the phrase "*zhouxuan zhong li*"周旋中礼 is based on James Legge's translation in its *locus classicus*, *Mencius.* See "Jinxin xia"盡心下, in *The Works of Mencius*, translated by James Legge, in *The Four Books* (Shanghai: The Chinese Book Company, 1930), chapter xxxiii, p. 1003. Likewise, the translation of the phrase "*wu jian* ran" 无间然, is based on Legge's translation of the same in *The Analects*, Chapter XXI of "Taibo"泰伯. See *The Confucian Analects,* translated by James Legge, in *The Four Books,* p. 106.

[2] "*Ma'niganwu*" 妈你甘伍 refers to Manichaeism (modern Chinese uses "*Monijiao"* 摩尼教; "*Taonadisi*" 陶那帝斯 refers to Donatism (modern Chinese uses "*Duonatepa"i* 多纳特派).

[3] "*Beilajiya*" 贝拉齐亚 refers to Pelagianism (modern Chinese uses "*Peilajiupai"* 佩拉纠派).

[4] Chen Sifen 陈泗芬, ed. and trans., *Ba da shengshi zhuanlüe hebian* 八大圣师传略合编 (Collected brief biographies of the eight great saintly teachers) (Tushanwan yinshuguan 土山湾印书馆, 1925), pp. 8-9.

sought out Bishop Ambrose, and that Ambrose said: "This son of yours [who causes you] to weep…it is impossible that he will perish."[1] This statement was actually said by a different bishop, not Ambrose.

In 1940, the first series of *Virtuous Friends with the Hearts of Saints* (*Shengxin liangyou* 圣心良友), edited by Wang Changzhi 王昌祉, in total collected 12 essays by both Chinese and foreign authors, one of which, "Saint Augustine" (Sheng Aogusiding 圣奥斯定), was written by Father E. Reinand.[2] In 1946 in Macau, a collectanea was published, "A Small Spiritual Collectanea." Included in it was *A Short Biography of the North African Saint Augustine*, translated by He Muren 何慕人, in approximately 10,000 characters, which introduced the deeds of Augustine in relative detail.[3] *Augustine* (Aosiding 奥斯定), translated and edited by Bu Xiangxian 卜相贤 and others[4] is divided into three chapters, "Youth" (*Qingnian shidai* (青年时代), "Late Years" (*Wannian* 晚年), and "Character" (*Xingge* 性格), and also introduces the life of Augustine in relative detail. The above are all small pamphlets specifically discussing Augustine that were distributed by the Catholic Church.

The main contributions to the Catholic Church's translation and introduction of Augustine in the Republican period were not the chapters in ecclesiastical histories or the biographical pamphlets, but rather three full-length works. One was Wu Yingfeng's 吴应枫 translation of the *Confessions;* another was Frédéric-Vincent Lebbe's *A History of the Assimilation of Saint Augustine* (Sheng Aosiding guihua shi 圣奥斯丁归化史); and the third was a translation of Giovanni Papini's (Ch. Babini 巴彼尼) *Saint Augustine* (Sheng Aosiding zhuan 圣奥斯定传). Here I will only address the latter two.

---

[1] Chen Sifen, *Ba da shengshi zhuanlüe hebian*, p. 7.

[2] Wang Tch'ang-tche (Wang Changzhi 王昌祉), ed., *Shengsin liangyou* 圣心良友 (Virtuous friends with the hearts of saints), series 1, (Tushanwan yinshuguan 土山湾印书馆, 1940), pp. 89-98.

[3] *Loude xiaohua·Mianyi zhu he·Bei Fei shengshi Aogusiding xiaozhuan* 露德小花·免疫主何·北非圣师奥斯定小传 (Small flowers of Lourdes; What do immunizations do; A short biography of the North African Saint Augustine), Aomen Bai Demei Jiniantang chubanshe 澳门白德美纪念出版社, 1946. Three small pamphlets bound in a single volume.

[4] Bu Xiangxian 卜相贤, et al., eds. and trans., *Aosiding* 奥斯定 (Augustine). The publisher and publication date are unknown (possibly the 1940s). It can be found via the National Digital Library of China (*Guotu wang* 国图网), in the "Republican Books" collection (*Minguo tushu* 民国图书).

A History of the Assimilation of Saint Augustine was published in the Tianjin periodical, *Guangyi lu* 广益录, across the years 1913 and 1914. According to Xu Jingxian, the primary creator was Frédéric-Vincent Lebbe. Lebbe's Chinese was quite good; he later became a Chinese citizen in 1927. A small part of *A History of the Assimilation of Saint Augustine* was written by the Chinese writer Du Zhuxuan 杜竹宣, so a small quantity of literary Chinese is mixed in.[1] The main body of the essay was written out in vernacular Chinese, which looks like it was Lebbe's doing. *A History of the Assimilation of Saint Augustine* uses "chapter form" (*zhanghuiti* 章回体), [often seen in classical Chinese novels].[2] However, the language is vernacular, and the sentiments and ways of existing in the world expressed therein are broadly Sinified [or, "Chinese"]. Considering that at this point in time the "New Culture Movement" or "vernacular literature movement" (*baihua yundong* 白话文运动) had not yet risen, this kind of language that had been Sinified, indigenized, and molded for daily life was especially precious. Here, we will only examine the fascinating composition style used in the first section of the first chapter, "Augustine's Family Background and Family Education" (Aosiding zhi shijia yu jiazu jiaoyu 奥斯丁之世家与家族教育):

> The story goes that when the Roman emperor Constantine was on the throne, in the northern part of Africa, in the city of Thagaste, there was a family of two, one man and one woman. The husband was named Patricius, and worked as a petty official in that city. His wife was called Monica. Patricius's conduct was naturally unyielding and uncommonly violent. Whenever he lost his temper, his anger was explosive like thunder. You say that tigers are fierce, but he would dare to walk up and pet its fur. You say that lions are ferocious, but he would dare to walk up and quarrel with it. Although Patricius all his life

[1] Xu Jingxian 徐景贤, *Sheng Aosiding yu Zhongguo xueshu jie* (Zhonghua gongjiao xueyou lianhe hui, stand-alone edition, 1931), pp. 34, 38. Or, see *Xu Jingxian wencun*, as above, pp. 284, 286.

[2] [Translator's note:] *Zhanghuiti* 章回体, here "chapter format" refers to the format of Chinese serialized novel in which each chapter is headed with a couplet. Translation is borrowed from Martin Weizong Huang, "Dehistoricization and Intertexualization: The Anxiety of Precedents in the Evolution of the Traditional Chinese Novel," *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews (CLEAR),* 12(Dec. 1990), 55, ftnt 39.

was just this kind of personality—suddenly stormy, always inviting trouble and disaster—this wife of his was on the contrary gentle and refined, of unusual virtue. Her words and actions were loveable in every way. Whether it was intimate friends [or those] in far away streets or nearby alleys, among all those who knew her there were none who didn't shower praises on her with one voice. Moreover, this wife of Patricius sincerely believed in Catholicism. She looked forward to mass and kept the feast days; she recognized divine works, and bestowed pity [on others]; her sincerity was intense, surpassing the norm. Therefore, the Lord granted her intelligence and wisdom, calling her to manage her home in perfect order, and her affairs with no disorder. Another similarly odd thing, was that although Patricius had such an unyielding and brutal disposition from birth, whenever he saw Monica's example, or heard her mollifications, he could sweep away and calm the wind and thunder, and the clouds and mist would completely dissipate. What he wouldn't endure, he suddenly would endure; what he had no patience for, he suddenly did. My dear reader, you have to understand, Patricius didn't have fear like Jichang;[1] he wasn't dispirited at his wife's household authority; nor did he fear his wife. Monica moreover wasn't a female devil at the head of the bed, or a woman with a sharp tongue,[2] wielding robust female authority and enslaving men. Instead she moved [his] will with sentiment, and conquered the hard with softness. As the saying goes: when a home has a worthy wife, no unexpected hardships arise for its man. Therefore, man and wife, these two people, their marriage was utterly sincere. There was only one thing unsatisfied amidst all this beauty, which was that Patricius had never converted. I don't know how much blood and sweat Monica wasted on this, or how many tears she shed. It wasn't until her husband was on death's door that he quickly and suddenly

[1] [Translator's note] Jichang was the courtesy name of Chen Zao 陳慥 of the Song dynasty who feared his jealous wife. "The fear of Jichang" is an idiom referring generally to a husband's fear of his wife or concubines.
[2] [Translator's note] "*Hedong shizi*" 河东狮子 is an alternate form of the idiom "*Hedong shihou*" 河东狮子吼, another reference to the story of Chen Zao and his fear for his wife. See *Hanyu da cidian* 汉语大词典 (Shanghai: Shanghai cishu chubanshe, 1986), vol. 5, p. 1057.

> awoke and reflected upon himself, turning around and recognizing the Lord, becoming a Catholic believer, fulfilling Monica's greatest hopes. This is discussed later, and so I won't further mention it here.[1]

However, *A History of the Assimilation of Saint Augustine* also had a few problems, namely, in his great esteem for Monica, the author defends her words and actions in many ways, but sometimes is overzealous to the point he undermines his own defense. For example, out of consideration for Augustine's future, Monica wanted him to abandon the birth mother of his child and instead marry the daughter of another noble family. Without doubt this demonstrates Monica's worldly mentality, but the author (Lebbe) adds all kinds of excuses, saying that Monica's actions were for the sake of Augustine's faith. Even with these small faults, with the nature of its language and its insight into the way people behaved, the book was utterly "Sinified" (*Zhongguohua* 中国化). It might be called a classic work in the eastward transmission of Augustine.

After it was approved by the Bishop of Shanghai (Auguste Alphonse Pierre Haouisée, Ch. En Jiliang 惠济良),[2] Tushanwan Press published Papini's *Saint Augustine* in 1936. This book was one of the books in the collectenea "Miscellaneous Records of Expansion" (*Guangqi zalu* 光启杂录), and does not record the name of the translator.

Giovanni Papini (1881–1956) was a famous Italian author, and early in his life was an atheist. In 1921 he converted to Catholicism, and in the same year published *Storia di Cristo* (Life of Christ), causing a great sensation at the time. It was translated into 23 languages.[3] Papini wrote a great quantity of biographies of famous people, in 1931 publishing *Sant'Agostino* (Saint Augustine). From the fact that English words appear in the circulated text, it is likely that Tushanwan Press's *Saint Augustine* (Sheng

[1] *Guangyi lu* 广益录, issue 78, 430-431, dated August 24, 1913.
[2] Auguste Alphonse Pierre Haouisée S.J. (Hui Jiliang 惠济良, 1877-1948), a French member of the Society of Jesus, arrived in China in 1903. From 1933-1947, he served as the Bishop of the Apostolic Vicariate of Shanghai, then from 1947–1948 as the Bishop of the Diocese of Shanghai. He died of illness in Shanghai in September, 1948.

[3] https://en.wikipedia.org/wiki/Giovanni_Papini (Accessed on June 7, 2018).

Aosiding 圣奥斯定) was translated from the English translation.[1] So then, who might the Chinese translator have been? For now, we are unable to say. One useful thread we might follow is that Papini's *Storia di Cristo* was translated into Chinese and called *Jidu zhuan* 基督传 (Biography of Jesus). The translators were A. J. Garnier (Ch. Gu Liyan 贾立言) and Zhou Yunlu 周云路, who possibly used the traditional translation method of having the Westerner narrate orally while the Chinese collaborator transcribed. The S.D.C.K. published this book in February 1929 and republished it in July 1937. The front of the book contains Garnier's "Preface to the Biography of Jesus" (Jidu zhuan xu 基督传序).[2] Is it possible that Garnier and Zhou translated *Saint Augustine,* but because they were Protestants, it was not convenient for them to make themselves known at the Catholic Tushanwan Press? Of course, it is also possible that it was a Catholic priest, monk, or scholar (like Xu Jingxian) who translated this book, but to date we still cannot find definitive clues. As for Xu Jingxian, if he participated in the translation, he would not have refrained from making this known to the reader. Because he was a scholar, he did not need to follow the Church's commandment to conceal one's identity. Xu Jingxian once introduced Papini's book in 1931;[3] it is quite possible that as the Chief Executive Officer of the Union of Chinese Public Academics (*Zhonghua gongjiao xueyou lianhehui* 中华公教学友联合会) and an important member of the Chinese Society of Saint Augustine (*Zhongguo Sheng Aosiding xuehui* 中国圣奥思定学会),[4] he recommended or found related persons to translate this book. From the Catholic translations used in the book, it seems possible that the translator was a Catholic believer or even a monk.

The Chinese translation of *Saint Augustine* contains approximately 90,000 characters. The length surpassed that of Young John Allen's *Augustine* (Aogusiding 奥

[1] Giovanni *Papini, Saint Augustine*, translated by M.P. Agnetti (New York,Harcourt, 1930). It appears that the English edition of this book was published a year before the translated edition.
[2] See *Minguo shiqi zong shumu/zongjiao* 民国时期总书目/宗教 (General catalog of the Republican Era/Religion) (Shumu wenxian chubanshe 书目文献出版社, 1994). *Jidu zhuan* 基督传, serial no. 3999.
[3] Xu Jingxian 徐景贤, "Gongjiao yu wenxue" 公教与文学 (Public education and literature), in *Xu Jingxian wencun*, pp. 414-422.
[4] On the establishment of the Chinese Society of Saint Augustine, see *Xu Jingxian wencun*, p. 303.

古斯丁) and Lebbe's *A History of the Assimilation of Saint Augustine* and set a record. It was not until the publication of Henry Chadwick's 1987 *Augustine* (Aogusiding 奥古斯丁, Huang Xiuhui 黄秀慧, trans., Taibei lianjing chuban shiye gongsi 台北联经出版事业公司) and W. Montgomery's 1992 *Augustine* (Aogusiding 奥古斯丁, Yu Hai 于海 and Wang Xiaoping 王晓平, trans., China Social Sciences Press 中国社科出版社) that this record was surpassed.

Papini's *Saint Augustine* has 29 chapters in total. The first 21 chapters primarily use the *Confessions* to narrate the first half of Augustine's life story. From the 22nd chapter, the book begins to describe events after Monica's death: the story of his return to Rome, then his return to Africa and establishment of a monastic order, his promotion to bishop, his passionate career in education, and his participation in debates on all topics. The last chapter, "A Great Character" (*Weida renge* 伟大人格), praises Augustine in every detail. It argues that he was far more comprehensive and moderate than most philosophers or theologians that came before or after him:

> Augustine lacked nothing as a human being. He was a fully developed person, a person who had everything that he should have, who possessed not a single regret. He was not just a person; he was an extraordinary person, familiar with the principles of the Lord. This was not because Augustine was a poet, an elocutionist, a psychologist, a philosopher, a theologian and mystic, but because he could take the majority of difficulties, mistakes, and conflicts—all these mutually contradictory emotions. But he could gather them together on his own person and harmonize them, coming up with an ingenious truth. [1]

Protestant Translations and Introductions of Augustine

[1] *Sheng Aogusiding zhuan* 圣奥斯定传 (Biography of Saint Augustine) (Tushanwan yinshuguan 土山湾印书馆, 1936), p. 282. Or, *Sheng Aosiding zhuan* 圣奥斯定传 (Biography of Saint Augustine) (Hebei xindeshi 河北信德室, 2000), p. 183.

In the Republican period, Protestant translations and introductions of Augustine were relatively scattered, and could be seen dispersed amongst translations of ecclesiastical histories of each denomination. For example, Watson McMillan Hayes's (Ch. Heshi 赫士) *History of the Church* (Jiaohui lishi 教会历史),[1] Shamuyuan, namely Rudolf Sohm)'s *Outline of Church History* (Jiaohui lishi 教会历史),[2] Hannes Sjoblom (Ch. Shi Yuehan 石约翰) and Kalle Korhonen's (Ch. Gao Guoneng 高果能) *Compiled History of the Church* (Jiaohui ji shi 教会辑史),[3]A.J. Garnier's *Outline of the History of Christianity* (Jidujiao shi gang 基督教史纲),[4] J. W. Nichols's *A Brief History of the Christian Church* (Jidu jiaohui shilüe 基督教会史略),[5] Sten Bugge's (Mu Gexin 穆格新) *A Brief History of the Church* (Jiaohui shilüe 教会史略),[6] E. Bevan's (Ch. Bianwen 卞文) *A Brief History of Christianity* (Jidujiao shilüe 基督教史略),[7] F.S. Drake's (Ch. Lin Yangshan 林仰山) *History of the Church* (Jiaohui shi 教会史),[8] Williston Walker's (Ch. Hua Erke 华尔克) *History of the Christian Church* (Jidu jiaohui shi 基督教会史),[9] etc. Protestant denominations and missions were numerous, they therefore did not write in the same relatively unified manner as the Catholics. On the whole, Protestant works had a heavy sense of doctrinal criticism, and the standard of work differed widely

---

[1] Watson McMillan Hayes (Heshi 赫士), *Jiaohui lishi* 教会历史 (History of the Church) (S.D.C.K., Guangxue hui 广学会, 1914), pp. 64, 66, 72.

[2] Shamuyuan 沙穆原(Rudolf Sohm), *Jiaohui lishi* 教会历史 (Outline of Church History), translated by Rui Siyi 瑞思义(W.Hopkyn Rees) and Xu Jiaxing 许家惺(Hsu Chia-Hsing), (Shanghai Christian Literature Society for China, 1914), pp. 45-50.

[3] Hannes Sjoblom (Shi Yuehan 石约翰) and Kalle Korhonen (Gao Guoneng 高果能), *Jiaohui ji shi* 教会辑史 (Compiled history of the Church) (Hunan xinyi hui 湖南信义会, 1917), pp. 62-66. The English title page of this booklists the authors as Jaakko Gummerus, and V.T. Rosenqvist, and the translators as Hannes Sjoblom and Kalle Korhonen. Therefore the Chinese title page has a mistake, it should state that Sjoblom and Korhonen are "translators" (*yi* 译), not "authors" (*zhu* 著).

[4] A.J. Garnier (Gu Liyan 贾立言), ed., Feng Xuebing 冯雪冰, trans., *Jidujiao shi gang* 基督教史纲 (Outline of the history of Christianity) (S.D.C.K., published in 1928), pp. 139-143.

[5] Cai Zhenhua 蔡振华, trans., *Jidu jiaohui shilüe* 基督教会史略 (A brief history of the Christian Church), second edition (Zhonghua shenggong hui shuji wei ban 中华圣公会书籍委办, 1932), pp. 62-65.

[6] Sten Bugge (Mu Gexin 穆格新), *Jiaohui shilüe* 教会史略 (A brief history of the Church) (Zhonghua xinyi hui shubao bu 中华信义会书报部, 1933), pp. 44-49.

[7] E. Bevan (Bingwen 卞文), *Jidujiao shilüe* 基督教史略 (A brief history of Christianity), translated by Zheng Qizhong 郑启中 (Qingnian xiehui shuju 青年协会书局, 1937), pp. 67-70; 74-75.

[8] F.S. Drake (Lin Yangshan 林仰山), *Jiaohui shi* 教会史 (History of the Church), first chapter (S.D.C.K., 1940), pp. 217-223.

[9] Williston Walker (Huaerke 华尔克), *Jidu jiaohui shi* 基督教会史 (History of the Christian Church)，translated by Xie Shouling 谢受灵 (S.D.C.K., 1948), pp. 262–284.

between individuals. With regard to the degree of detail provided in the introduction [of Augustine], Chapter One of Walker's *History of the Christian Church* is excellent. This book is an authoritative work of ecclesiastical history. A second translation was published in 1991.[1]

There was also no shortage of inaccurate works of Protestant ecclesiastical history. For example, Gai Wenrou's 盖温柔 *History of the Church* was originally Gai's lecture notes from teaching classes at China Women's Bible Seminary (Zhonghua nüzi shenxue yuan 中华女子神学院) in the second half of 1934. In 1935 each chapter was printed serially, and in 1947, the entire book was printed as a single volume. Perhaps because the notes were incomplete, there are many mistakes in the part on Augustine.

> Ambrose would normally often help Augustine to understand the Bible. When Augustine was 33 years old, just before his mother was about to die, he repented and was reborn, causing his mother endless happiness. After Augustine was born again, he attained great peace, and retired to the desert wilderness for three years. After three years the Church invited him to take on supervisory duties. At the same time, he offered up his whole self. He was very wealthy, and donated all his property to the Church. He moreover traveled all over to preach, doing his utmost to oppose or correct all kinds of heresies, and many people were therefore moved to repent, breaking away from heretical teachings with one mind and following God. He also wrote many books, such as *Theology, Theory of the Divine,* and *Philosophy*....His books later helped people like John Knox, Martin Luther, and John Calvin. Augustine's most famous work is titled *City of God*. The gist of what it discusses is: (1) sin, (2) Hell, (3) Heaven, (4) the cross of Jesus, (5) the city of this world only relies on human intelligence and capabilities, but the City of God is composed of the

[1] Williston Walker(Weiliansidun·Huaerke 威廉斯顿·沃尔克), *Jidu jiaohi shi* 基督教会史 (History of the Christian Church), translated by Sun Shouling 孙善玲 and Duan Qi 段琦 (Zhongguo sheke chubanshe 中国社科出版社, 1991).

> true believers….[1]

In fact, it was more Simplician who helped Augustine understand the Bible. Augustine lived in seclusion in his hometown for three years, not the desert wilderness; he wasn't one of the Egyptian Desert Fathers. His property also did not amount to much. He was not a wealthy man like Saint Antony of Egypt. In an average year, he presided over the educational administration of Hippo; he only went abroad to meet with others when there was a need to do so. He wasn't a grand, wandering monk. And, of course, he never wrote a textbook titled "*Theology*" or "*Philosophy*" or the like. As for the content of *City of God,* it is not as Gai Wenrou summarized so casually. In sum, Gai Wenrou's lectures were rather too informal. This sort of mistake abounds throughout the book.

In the Republican period, ecclesiastical histories written, edited, and translated by Chinese Christians also began to appear, and these too touched on Augustine. For example, Xie Songgao's 谢颂羔 (1895–1974) *A Short History of the Development of Christian Ideology* (Jidujiao sixiang jinbu xiaoshi 基督教思想进步小史) writes the following:

> He (Augustine) thought: (1) as for whether people are good or evil, their will is always free, that is, being good or being evil is all decided by the person themselves; but he also thought (2) humanity can attain salvation; even if they committed an extremely grievous sin, in the end they are still saved, and those who cannot be saved must be destroyed in the end, because this is all what God has predestined. These two theses are truly mutually contradictory, but his theory of predestination greatly influenced later generations of the Church. He thought that people's salvation depended on the grace of God. This sort of belief is truly orthodox and beyond reproach. Augustine's outlook on life was

[1] Lectures by Gai Wenrou 盖温柔, recorded by Zhao Shiguang 赵世光, *Jiaohui lishi* 教会历史 (History of the Church) (Xianggang ling liang kanshe 香港灵粮刊社, 1947), p. 30.

rather pessimistic because he felt that this world is but temporary. The salvation of humankind is in the next world. He also very much believed in portents in dreams, and believed in performing miracles, even believing that one could cure illness using the body of the martyr, the Stephen the Apostle. This was perhaps because the science of the time was not yet developed, and he therefore held these many superstitious, fallacious beliefs. [1]

Xie Songgao worked at the S.D.C.K. His method of translation was the Society's traditional "translation by narration" (*yishu* 译述). That is, he would translate orally, and an assistant would write it down. It is said that he would translate relatively spontaneously (like his translation of *The Pilgrim's Progress*), only seeking to translate the general idea, freely elaborating quite a bit.[2] This possibly carried on Timothy Richard's (Ch. Li Timotai 李提摩太) translation philosophy of "just seek the fundamental idea; don't confine yourself to the meaning of the words" (但求精义，不拘字义). Having seen his exposure of the internal conflict and conservatism in Augustine's thought, it should be noted that his translation is fairly accurate.

Naturally, when Chinese theologians discussed theology, they could hardly work around Augustine. In both *The Intellectual History of Christianity* (Jidujiao sixiang shi 基督教思想史)[3] and *Explication of the Teachings of Christianity* (Jidujiao yi quanshi 基督教义诠释),[4] published in 1936, Peng Pide 彭彼得 (Peter P'eng) of Shandong discussed Augustine. When talking about how God abides inside people, and so people therefore become the center, the famous theologian Zhao Zichen 赵紫宸 quoted

[1] Xie Songgao 谢颂羔, *Jidujiao sixiang jinbu xiaoshi* 基督教思想进步小史 (A short history of the development of Christian ideology) (S.D.C.K., 1929), pp. 12–13. One can also refer to Wang Meixiu 王美秀, ed., *Dong chuan Fuyin* 东传福音 (Transmitting the Gospel East) (Huangshan shushe 黄山书社, 2005), volume 21, pp. 198–199.

[2] Jiang Wenhan 江文汉, "Guangxue hui shi zenyang yige jigou" 广学会是怎样一个机构 (What kind of organization was the S.D.C.K.?), in *Wenshi ziliao xuanji* 文史资料选辑 (Selected materials of culture and history), vol. 43, edited by the Committee Research on Materials of Culture and History of the National Committee of the Chinese People's Political Consultative Conference (中国人民政治协商会议全国委员会文史资料研究委员会编) (Zhonghua shuju 中华书局, 1963), p. 33.

[3] Peng Bide 彭彼得 (Peter P'eng), *Jidujiao sixiang shi* 基督教思想史 (The intellectual history of Christianity) (S.D.C.K., 1936), pp. 196-211.

[4] Peng Bide 彭彼得, *Jidu jiaoyi quanshi* 基督教义诠释 (Explication of the teachings of Christianity) (S.D.C.K., 1936), pp. 193-195.

Augustine: “God is like a circle; His center is in every place; His circumference is in no place” (上帝似圈，其中点无不在，其边际无所在).[1] When discussing how people are easily tempted and led astray, he raised Augustine as an example:

> But to gain victory in a test of temptation is easier said than done. The greater a person’s talent and wisdom, the more severe the tests he will endure, and the heavier his fall, and the more extreme his confusion. Take Saint Augustine; in his youth he was wild and unruly. Unconstrained, he thought highly of himself. One the one hand he developed aggressive talents, and on the other he wantonly engaged in an affair unchecked by social norms. “For nine long years,” he said, “I lived amidst all kinds of desires of the flesh; I was tempted, and I tempted others; I was deceived, and I deceived others.” Later, he cleaned up his act and changed his nature, becoming a Christian. He came to deeply realize that only by trusting in God could he raise his head above the obscure confusion of degeneracy.[2]

Compared with Catholicism, Republican-era Protestant translations and introductions of Augustine were few. *Saint Augustine* (Sheng Aogusiding 圣奥古斯丁), published by the S.D.C.K. in 1937 was one relatively long such work.[3] The first chapters of this work narrated the events of Augustine’s early life in detail using the material in the *Confessions,* and at the very end used three chapters to discuss later events in Augustine’s life: “Bishop of Hippo” （Heipo zhujiao 黑坡主教), “Augustine’s *Confessions*” (Aogusiding de *Chanhui lu* 奥古斯丁的忏悔录), and “Old Age” (*Munian* 暮年). In the same year, the S.D.C.K. also published a book on Augustine’s mother, Monica, titled *Mother of a Great Man (Saint Monica)* (Weiren de muqin Sheng

[1] Zhao Zichen 赵紫宸, “*Shengjing* zai jinshi wenhua zhongde diwei”《圣经》在近世文化中的地位 (The status of the Bible in modern culture), first published in 1920, in *Zhao Zichen wenji* 赵紫宸文集 (Collected writings of Zhao Zichen), *juan* 3 (Shangwu 商务, 2007), p. 70.
[2] Zhao Zichen，*Xue ren* 学仁, first published in 1936, in *Zhao Zichen wenji, juan* 1, (Shangwu 商务，2003), p. 385.
[3] A. Shirley, *Sheng Aogusiding* 圣奥古斯丁 (Saint Augustine), translated by Wu Weiya 吴维亚, (S.D.C.K., 1937).

Munaijia 伟人的母亲--圣穆奈加),[1] which was likely supposed to be one set with the book *Saint Augustine.*

Although they could not compare with the Catholics in the independent translation and introduction of Augustine, the Protestants won a round in the translation of Augustine's sayings. In 1936, James W. Inglis edited and translated *Record of Precious Words of Augustine.* This can be seen as a compilation of Augustine's sayings. We know that in the late Ming and early Qing Augustine's thought was mostly transmitted via Catholics who quoted his "precious sayings" (*Jinju* 金句) and disseminated them. But *Record of Precious Words of Augustine* might be considered an "encyclopedia of Augustine's sayings." The editor and translator said the following in his preface:

> From the Apostles of Jesus through the Lutheran Reformation, in the history of the Church, the person who enjoys the best reputation is likely first and foremost Saint Augustine. The primary reasons are twofold: (1) From his childhood, he fell into sin, but the thing that most causes people to admire him is that he was able to struggle with his selfish desires, defeat evil, and become a saint. His deeds in his life were recorded in detail in his composition the *Confessions.* (2) Due to his exceptional genius, he was able to completely awaken to the profundity of the saints' path. Although his writings are prolific, almost no one can read them all. Moreover there is much discussion of contemporary issues that seem to have nothing to do with modern times. However, among them, there are many thoughts imbued with deep religious experience that simultaneously express his sincere and passionate emotions. Just these few sentences circulated across the world, and people saw them as pearls most worthy of cherishing. If we desire to know what the circumstances were like for those who inherited the Church in its [first] four hundred years,

[1] Elspeth Procter, *Weiren de muqin (Sheng Munaijia)* 伟人的母亲（圣穆奈加） (Mother of a great man), translated by Wu Weiya 吴维亚 (S.D.C.K., 1937). The original book was titled *Saint Monnica.*

> we only need try to read a bit of the writings Augustine left behind, and it is like cleaning out a few rooms under a bright blue sky, or leafing through portraits faithful [to their subject]. The customs of those years are truly clear before our eyes.
>
> In the editing and translation of this book, [materials] were excerpted from the work of Harnack of Germany. In addition to this, in order to better help the reader understand the whole picture, the editor and translator has supplemented a few notes according to the facts of history. However, all of the nouns and semantic meaning of the main text, [the translator] has only sought to reconcile with Augustine's original Latin works. This way we can both preserve the truth, and also show our caution in this undertaking.[1]

The publisher's advertisement on the flyleaf also says: "This book's editor and translator selected half of the 557 entries in Harnack of Germany, then again added 100 [further entries]. Most are translated from Latin to Chinese".

There are 400,000 characters in Chinese across the whole book, separated into 16 chapters, which record 371 of Augustine's sayings. The first three chapters are primarily Augustine narrating his own life and his experience as a repentant libertine. The fourth chapter speaks to Augustine's individual character, and the remaining 12 chapters are Augustine discussing the Bible, God, Jesus, sin, faith, compassion, human ethics, the Church, the state, the sacraments, death and Heaven, and important topics of study. It basically includes each important aspect of Protestant belief. Compared with Catholic authors' scattered quotations of Augustine's most important sayings throughout their works, there is no doubt that this book was far more concentrated. However, compared with the Catholics, the translations of a few sayings appear insufficiently refined. This is probably because they were translated using vernacular

[1] James W. Inglis (Ying Yage 英雅各), ed., trans., *Aogusiding jinyan lu* 奥古斯丁金言录 (Record of precious words of Augustine) (S.D.C.K., 1936), pp. 5–6. James W. Inglis once served as the dean of Northeast Theological College in Shenyang (沈阳东北神学院), and collaborated with Han Rulin 韩汝霖 to translate *The Imitation of Christ* (Zunzhu shengfan 遵主圣范) (S.D.C.K., 1937).

Chinese.

From the publishing circumstances discussed above, we can see that S.D.C.K. played the primary role in the translation and introduction of Augustine by Protestants in the Republican period.

Academic Translations and Introductions of Augustine

To date the earliest academic work to mention Augustine was Honda Asajirō's 本多浅治郎 *A History of the Western World* (Ch. Xiyang lishi, J. Seiyō rekishi, 西洋历史), published in 1909. Before the title of the book are printed the words "For common use as reference in teaching for higher education" (高等教科参考通用), which shows that it was used as a reference book for teaching materials in a new style school. At the time, there were few Chinese people who could directly read Western languages, and students studying abroad in Japan translating Japanese authors' relevant teaching materials and writings could be considered a simple and quick means [of accessing the material]. *A History of the Western World* used just a few sentences to introduce Augustine:

> Augustine, [lived from] CE 354 to 430, and was a theologian who wrote in Latin (Latin Theologian); his writings were prolific. *City of God* is an especially representative book.[1]

After the Republican period began, the system of academic disciplines in modern universities was gradually established and perfected. Chinese scholars themselves began to write and edit university teaching materials and compose introductory works on Western literature, philosophy, and history. In 1918, Zhou Zuoren's *History of European Literature* (Ouzhou wenxue shi 欧洲文学史) was published, and also made mention of Augustine in a few sentences:

[1] Honda Asajirō 本多浅治郎, *Xiyang lishi* 西洋历史 (J. Seiyō rekishi, A history of the Western world), translated and edited by Zhongguo baicheng shushe 中国百城书舍 (Reprinted in 1910 by Shangwu yinshuguan 商务印书馆 and Zhonghua shuju 中华书局), p.130.

> Saint Augustine (354–430) was born in Numidia. When he was young he was indulgent and unruly. He then read the books of Saint Paul, and changed his profession, converting to Christianity. He later rose to be a bishop. He wrote the *Confessions* describing the circumstances of his youth beautifully. It is masterpiece of the genre of autobiography. He was not simply famous because of his religion.[1]

As far as I have seen, Zhou Zuoren is the earliest person to translate the *Confessions* (Confessiones) into Chinese as "Chanhui lu" 忏悔录 (literally, "Record of Repentance"). Later authors generally continued to use this translation. See, for example, Zheng Zhenduo's 郑振铎 *Outline of Literature* (Wenxue dagang 文学大纲).[2]

In the West, research on Augustine is generally carried out in theological seminaries and departments of philosophy. In China, the ecclesiastical tradition of translating and introducing Augustine continues to exist, but "philosophy departments" are a relatively new thing. This is related to China's emulation of Japan. In 1877, Japan established the University of Tokyo, and its Department of Literature established courses of study in history, philosophy, and politics. "Philosophy" (Ch. *zhexue*, J. *testugaku* 哲學, [a neologism]) became a subject that was differentiated from "science" (Ch. *Lixue,* J. *rigaku,* 理学). In 1881, the University of Tokyo established an independent Department of Philosophy (Ch. *Zhexue ke,* J. Tetsugakka,哲学科). Japanese scholars universalized the concept of philosophy, and believed that the East also had "philosophy" (the original intention of the creator of the translation "*tetsugaku*" for philosophy, Nishi Amane 西周, was to distinguish between Western scholarship and Japanese Studies and Confucian studies). Following this they separated "philosophy" into two parts: "Western philosophy" and "Eastern philosophy." Eastern philosophy was centered around the study of "Chinese

[1] Zhou Zuoren 周作人, *Ouzhou wenxue shi* 欧洲文学史 (History of European literature) (Shangwu 商务, 1918), *juan* 2, p. 61. In the third *juan* (chapter) on page 50, Zhou also translates Jean-Jacques Rousseau's *Confessions* as "Chanhui lu" 忏悔录.

[2] Zheng Zhenduo 郑振铎, *Wenxue dagang* 文学大纲 (Outline of literature) (Shangwu 商务, 1927), p. 10.

philosophy" (Ch. *Zhina zhexue,* J. *Shina testsugaku*, 支那哲学) and "Indian philosophy" (Ch. *Yindu zhexue,* J. *Indo tetsugaku* 印度哲学).[1] The Japanese concept of "*tetsugaku*" and its establishment as a course of study influenced Chinese scholars and students studying abroad in Japan. In 1914, Peking University created a "Chinese philosophy specialization" (*Zhongguo zhexue men* 中国哲学门), and "*tetsugaku*" or "*zhexue*" thereby formally entered the educational system. From 1916 to 1919, works of the genre "histories of Chinese philosophy" began to appear in China, such as Xie Wuliang's 谢无量 *History of Chinese Philosophy* (Zhongguo zhexue shi 中国哲学史) and Hu Shi's 胡适 *Outline of the History of Chinese Philosophy* (Zhongguo zhexue shi dagang 中国哲学史大纲). At the same time, "histories of Western philosophy" edited, translated, and authored by Chinese people began to emerge in large numbers. Because students studying in Japan had contact with "the history of Western philosophy" relatively early, the results of their relay translations via Japanese also appeared relatively early. Following the return of those who studied in Europe and the United States, there appeared even more histories of Western philosophy.

Huang Chanhua 黄忏华 was among the earliest to make a relay translation from Japanese of a history of Western philosophy. His *A History of Western Philosophy* (Xiyang zhexue shi 西洋哲学史) paid special attention to the concepts of freedom and grace, and the premise "I doubt therefore I am" to explain the key points of Augustine's philosophy:

> What solved the problem of theory of the nature of divinity was the tenet of "three persons one substance" born from the results of the Council of Nicea (325). The solution to the problem of Christology was determined by the Council of Ephesus (431): the tenet of the union of the human and divine [in Christ, i.e. hypostatic union]. The solution to the problem of the nature of

[1] San Bing 桑兵, et al., *Jindai Zhongguo de zhishi yu zhidu zhuanxing* 近代中国的知识与制度转型 (The transformation of knowledge and systems in contemporary China) (Jingji kexue chubanshe 经济科学出版社, 2013), pp. 214-215.

humanity was decided by Augustine (354–430): the tenet of original sin. … Augustine, in solving the third tenet of belief, said that humans were originally free, and human behavior happened because of this free will. Therefore, humans have no choice but to take responsibility for this. However, the original ancestor of the human race, Adam, abused this freedom to commit sin; therefore humanity lost this kind of freedom. Humanity is the descendants of Adam, and all inherited his nature, and exist in a state of slavery in which they cannot help but commit sin. Humans are born having committed sin—this is the doctrine of original sin. Therefore: no matter what a good model they set, humans still have no deeds worth of salvation nor the authority to demand salvation. God sent the savior to redeem humanity, and this is God's grace—this is the theory of divine grace. Jesus was the Lord and savior of the world. Without Jesus, there is no salvation. Jesus died, died and then was resurrected; he was resurrected then ascended to Heaven. From this point forward, his agent [on earth], the Church, carried on his work of salvation. If you get rid of the Church, there is no path to salvation.

Augustine, as he was defending the Church like this in his role as a theologian, at the same time, he attempted to explain [the act of] knowing by [beginning with] self awareness and the study of the self. At first he believed the skepticism of the Academics, but later feelings of perplexity aroused him, and he inferred that so-called "doubt," even if it is truth, then the fact that I doubt, isn't this an indubitable reality? And since I doubt, then: my existence is reality. And since I exist, then: my perception and my reasoning also cannot be false. Using my faculty of reason, I recognize truth that is above phenomena, [and] God is precisely this. So: God also cannot not exist. God is the sun of the spirit; with the light of God, we recognize other people like [we recognize] external things. The original forms of all things are just one aspect of this idea: they are all inside God. Therefore, we can say that knowing happens in between recognition of oneself and of God. Augustine took self awareness and

> the study of the self as the embarkation point of philosophy, thereupon producing a new pivotal position. Taking self-awareness and the study of the self (self-reflection) as the embarkation point of philosophy truly began with him. What we should pay attention to here is that, on the one hand, as a theologian he took the Church as the central axis supporting his faith, and on the other hand, as a philosopher, he took self-awareness as the central axis which explains all things. Therefore, in his doctrine, there are two foci. As a result, he explained the many significances of freedom, striving to reconcile the theory of free will and that of predestination. He emphasized the universality of humanity, and also emphasized that the individual was a self-aware subject, striving to reconcile universalism with individualism. It can be said that it was Augustine who strove to reconcile these two irreconcilable standpoints, each threaded throughout the body of medieval philosophy, into a single system. [1]

Later, Huang Chanhua also published *An Outline of the History of Western Philosophy* (Xiyang zhexue shi gang 西洋哲学史纲) and expressed a similar view.[2]

Zhang Dongsun 张东荪, who once studied abroad in the Department of Philosophy at the University of Tokyo, also published *The ABCs of the History of Western Philosophy* (Xiyang zhexue shi ABC 西洋哲学史 ABC). He stressed that Augustine's "I doubt therefore I am" was a forerunner of Réne Descartes's "I think therefore I am:"

> The first is Augstine (Aurelius Augustine, 354–430). His writings were abundant. His doctrine doesn't not amount to a system, but it greatly influenced later generations. He first started with doubt, believing that even if

[1] Huang Chanhua 黄忏华, ed., *Xiyang zhexue shi* 西洋哲学史 (A history of Western philosophy) (Shangwu 商务, 1923), pp. 81-84.

[2] Huang Chanhua 黄忏华，*Xiyang zhexue shi gang* 西洋哲学史纲 (An outline of the history of Western philosophy) (Shangwu 商务, 1937), 101-102.

> everything can be doubted, the self (one's own mind) that undertakes [the action of] doubting certainly cannot be doubted. This point is what Descartes, more recently, called "I think therefore I am." He thought that all doubts are thus the pursuit of truth, and therefore must presuppose that truth naturally exists. Unfortunately, after taking it thus far, he then turned in the direction of religion, and thought that the eternal, unchanging truth was thus God. He thereupon entered into the sphere of theology.[1]

Differing from the emphasis on Augustine's theological debates in compositions on "ecclesiastical history" in religious circles, "histories of Western philosophy" emphasized the philosophical side of Augustine. Therefore, the conflict between free will and predestination, self-determinism, theories of time, social and political views, and the philosophy of history, became the main contents of Augustine's "philosophy."

When they discuss Augustine, Hong Tao's 洪涛 *Western Philosophy*（Xiyang Zhexue 西洋哲学）[2]， Quan Zenggu's 全增嘏 (1903–1984) *A Short History of Western Philosophy* (Xiyang zhexue xiaoshi 西洋哲学小史),[3] Li Shicen 李石岑 (1892–1934),[4] and Liu Boming 刘伯明 (1887–1923),[5] none of them go beyond this scope.

Dictionary of Philosophy (Zhexue cidian 哲学辞典), edited and translated independently by the famous late-Qing and early-Republican translator Fan Bingqing 樊炳清 (1877–1929) in his old age, stands out from similar works. Regarding Augustine, in exceedingly few sentences, he accurately summarizes the core of his thought:

[1] Zhang Dongsun 张东荪，*Xiyang zhexue shi* ABC 西洋哲学史 ABC (The ABCs of the history of Western philosophy) (Shijie shuju 世界书局, 1930), p. 93. Zhang Dongsun also wrote a book titled *Zhexue* 哲学 (Philosophy), published by Shijie shuju 世界书局 in 1931, wherein he repeats this wording. See page 169.
[2] Hong Tao 洪涛，*Xiyang zhexue shi* 西洋哲学 (Western philosophy) (Shanghai guangyi shuju 上海广益书局, 1933), p. 50.
[3] Quan Zenggu 全增嘏, *Xiyang zhexue xiaoshi* 西洋哲学小史 (A short history of Western philosophy) (Shangwu 商务, 1934), pp. 30-31.
[4] Li Shicen 李石岑, *Xiyang zhexue* 西洋哲学 (Western philosophy) (Sanmin shuju 三民书局, 1965), p. 93.
[5] Liu Boming 刘伯明, *Xiyang gudai zhongshi zhexue shi dagang* 西洋古代中世哲学史大纲 (Outline of the history of ancient and medieval Western philosophy) (Zhonghua shuju 中华书局, 1922), pp. 157-161.

At this time, the varying opinions of religious specialists proliferated. Augustine repeatedly authored books to analyze these problems. The books were numerous. The most famous among future generations were: (1) the *Confessions,* his autobiography, (2) *City of God*, which discussed how, even though the Roman state had fallen, Christianity did not, and thereby comforted the hearts of the people. His theories had a few characteristic threads: (1) The doctrine of original sin, in which the first ancestor of humanity, Adam, abused his free will and committed sin; therefore his descendants inherited this nature. The accumulated sin was deep; so they could not save themselves. The only path to salvation was belief in Jesus. (2) The theory of predestination, in which people not only were without the strength to save themselves, but also had no right to demand salvation. God's dispatch of the savior to redeem humanity, came entirely from God's favor. Therefore it is also called the theory of God's elect. (3) [Theological] determinism, in which God has an absolute will. God created the world from nothing. He creates without pausing or ceasing, and so everything is predetermined by God. Therefore the world is without active evil; when say "evil things," it refers to the will from on high extending to all below. (4) The theory of the thoughts (ideas), in which the substance of man's spirit can be discovered from three aspects: "possession," "knowing," and "will." These three are supposed to be of one being. Or, we might say, that which recognizes objects and affairs uses the function of the will to make things so. Since he has denied the freedom of the will, he naturally cannot but raise the idea that the root of all actions of the spirit is ascribed to the initiative of Heaven. Therefore, in his scholarship, the word "self-reflection" is still its fundamental principle. (5) The axis by which he links philosophy and theology exists precisely in this. To put it more specifically, with regard to philosophy, he takes self-awareness as its foundation, and from there analyzes every element of the spirit and adds explanation; with regard to theology, he says to face God and know Him, and from there believe in Him and love Him. This is

what is obtained from one's inner experience.[1]

We might say that the problems of "I doubt therefore I am" and freewill are comparatively metaphysical—that they draw away from reality—so, in the chaotic historical circumstances of the Republican period, Augustine's views on society and politics attracted rather more attention.

In 1926, Zhu Qianzhi 朱谦之 (1899–1972) wrote *Philosophy of History* (Lishi zhexue 历史哲学). On the topic of medieval understandings of history, he said:

> The history of medieval Europe was completely controlled by religion. They examined both history and the universe from the standpoint of religion, and thought that this thing, "history," was a "divine epic" beginning with the creation of humanity to the atonement of its sins in the last scene of the drama of the universe. The Gnostics are a good example. They said: the process of the history of the universe is a struggle between the forces of good and evil. Only Jesus can salvage this sort of struggle. The result of this struggle will be the final victory of good. This kind of philosophy of history centering around Jesus's salvation of the world is truly the original source of the philosophy of history. Later, the Church Father Augustine (354–430) wrote a book, *City of God*, proving that humanity was purely God's plan. This book expounded a kind of philosophy of history, showing that the City of God is not on Earth but in Heaven. From the Old Testament to the New Testament, these texts can all prove its existence. On earth is the City of Satan—from the time Adam first sinned to the end of the Roman empire, these all were [the City of Satan]. In this way, history totally became a piece of mystical history, and what people need to do, was simply do their best to erect the City of God on Earth. Later Augustine's follower, Orosius, pushed this kind of thinking to the extreme, believing that history was just a record of God's punishment for evil. He wrote

[1] Fan Bingqing 樊炳清, *Zhexue cidian* 哲学辞典 (Dictionary of philosophy) (Shangwu 商务, 1926), pp. 748-750.

> a seven-chapter book, *History Directed Against the Pagans*, and raised numerous examples of ancient wars and other horrific events, and collected them together. He thought this was the history of sin prior to the birth of Christianity. As it followed along with the development of Christianity in the medieval period, this book's influence has lasted for approximately 1,000 years.[1]

Written by Harry W. Laidler (Ch. Lei Daier 雷岱尔), and translated by Zheng Xuejia 郑学稼, History of Socialist Thought 社会主义思想史 introduced the ancient sources of Western socialism, identifying Augustine as a source of utopian thought.[2] Likewise, written by James T. Shotwell (Ch. Shaoteweier 绍特韦尔), and translated by He Bingsong 何炳松 and Guo Binjia 郭斌佳, *An Introduction to the History of History* (Xiyang shixue shi 西洋史学史, lit. A history of Western history) described in fair detail the threads of the evolution of history from Augustine to Hegel, and further on to the historical perspectives of materialist monism and [class] struggle.[3]

Charles Rappoport's (Ch. Laboboer 拉波播尔) *Toward an Evolutionary Scientific Philosophy of History* (Zuowei jinhua kexue lishi zhexue 作为进化科学底历史哲学) is a book introducing Marxist historical philosophy. Translated into Chinese in 1930 by Qing Rui 青锐,[4] the book states that Augustine established the theology of history, but it was only a "pretender to a philosophy of history" (冒称的历史哲学), and was not scientific at all.[5] A few years later, *A Curriculum for the Philosophy of History* (Lishi

[1] Zhu Qianzhi 朱谦之, *Lishi zhexue* 历史哲学 (Philosophy of history) (Taidong tu shuju 泰东图书局, 1926), pp. 33-35.
[2] Harry W. Laidler (Leidaier 雷岱尔), *Shehui zhuyi sixiang* 社会主义思想 (History of socialist thought), translated by Zheng Xuejia 郑学稼 (Shanghai Liming shuju 上海黎明书局, 1933), pp. 9-10.
[3] James T. Shotwell (Shaoteweier 绍特韦尔), *Xiyang shixue shi* 西洋史学史 (An Introduction to the history of history), translated by He Bingsong 何炳松 and Guo Binjia 郭斌佳 (Shangwu 商务, 1935), pp. 361-362, 375-377, 382-384.
[4] Qing Rui 青锐 is Ye Qing 叶青, and was originally named Ren Zhuoxuan 任卓宣. See Huang Lei 黄蕾, "Bokai miwu jian zhenwei—shi xi Qing Rui qi ren qi shuo" 拨开迷雾见真伪——试析青锐其人其说 (Dispelling the mist to see true and false—trying to separate Qing Rui the person from his arguments)，in *Anhui shixue* 安徽史学, 5(2012).
[5] Charles Rappoport 拉波播尔, *Zuowei jinhua kexue di lishi zhexue* 作为进化科学底历史哲学 (Toward an evolutionary scientific philosophy of history), translated by Qing Rui 青锐 (Shanghai xinken shudian 上海辛垦书店, 1935), pp. 92-93.

zhexue jiaocheng 历史哲学教程), published by Jian Bozan 翦伯赞, had obviously been influenced by Rappoport's book:

> In the era of [its] Christian monopoly, the entirety of historical research was governed by arbitrary religious principles. They thought that the history of humanity was a order defined by God. They used religion and beliefs to mislead the people; they used the Kingdom of Heaven and God to deceive them, and attempted to muddle them as they went to recognize the real world, real life, and real material benefits….In this sort of history, humanity's class practice [i.e. struggle] is erased almost entirely by the one word "God." Later, each and every concept and debate was developed from the study of theology. The only difference between them and theology was that "God" was replaced with "reason" or some other similar noun.[1]

Edited by M.B. Mitin (Ch. Miding 米丁) and others, *Dictionary of Dialectical Materialism* (Bianzhengfa weiwu lun cidian 辩证法唯物论辞典) proposed a thesis on the fundamental problem of class in Augustine's "philosophy of history:"

> He wants to use the educational principles of Christianity, especially its reactionary nature, as the foundation of his doctrine. In the context of his country's doctrines this makes sense. He says that the history of society is the conflict between God's world and the world of the devil. In the midst of this conflict, it is the Christian Church that undertakes the most important duties. Once the people have left the Church, they cannot gain salvation.[2]

A similar judgment regarding Augustine's philosophy of history is also seen in a

[1] Jian Bozan 翦伯赞, *Lishi zhexue jiaocheng* 历史哲学教程 (A curriculum for the philosophy of history) (Chongqing and Shanghai: Xinzhi shudian 新知书店, 1938), pp. 72-73.

[2] M.B. Mitin (Miding 米丁) et al., *Bianzhengfa weiwulun cidian* 辩证法唯物论辞典 (Dictionary of dialectical materialism), translated by Ping Sheng 平生, et al. (Reprinted in 1946 by Dushu shenghuo chubanshe 读书生活出版社) , pp. 281-282. First printed in December 1939 by the same publisher.

few textbooks and dictionaries, such as the 1949 *Abridged History of Western Philosophy* (Xiyang zhexue shi jianbian 西洋哲学史简编), edited by Xuegeluofu 薛格洛夫 and translated by Wang Ziye 王子野,[1] or *New Explanatory Dictionary of Philosophy and Sociology* (Xin zhexue shehuixue jieshi cidian 新哲学社会学解释辞典), edited by Hu Ming 胡明.[2] This became the leading model for introducing Augustine after 1949.

[1] Xuegeluofu 薛格洛夫, ed., *Xiyang zhexue shi jianbian* 西洋哲学史简编 (Abridged history of Western philosophy), translated by Wang Ziye 王子野 (Shanghai: Xinhua shudian 上海新华书店, 1949), pp. 77-79.
[2] Hu Ming 胡明, ed., *Xin zhexue shehuixue jieshi cidian* 新哲学社会学解释辞典 (New explanatory dictionary of philosophy and sociology) (Guanghua chubanshe 光华出版社, 1949), pp. 553-554.

李问渔生平事迹及其著作再探

肖清和（上海大学）、郭建斌（北京大学）*

摘要：目前学者对于李问渔生平事迹的梳理和研究，仅限于一些纪念性的小传，内容不甚详细和完整。对其生平著译也缺乏系统的整理和研究，尤其是学者间对其著译的数目、名称说法不一。本文试图结合前人的研究，比较完整清晰地展现李问渔的一生。有学者称在法国耶稣会档案馆中藏有李问渔用拉丁文撰写的神业日记1，鉴于各种条件限制，笔者目前没有接触到此份材料，所以本章对于李问渔生平的整理，主要依赖于中文材料。同时梳理考证李问渔生平著译作品的数目，名称，以及分析他创作的背景和动机，为进一步研究其思想奠定材料基础。

关键词：李问渔、生平事迹、著作、考证

李问渔生平事迹梳理

李问渔（1840-1911），名杕，原名浩然，号大木斋主，圣名劳楞佐（Laurentius）[2]，出生于江苏省川沙县（今上海浦东）唐墓桥镇之西李家，是

* 基金项目：国家社科基金一般项目：《晚清天主教徒李问渔著作的整理与研究》。

[1] 房芸芳：《晚清西学东渐中的李问渔》，第 12 页。

[2] 在方豪的《中国天主教史人物传》中记载，在 1853 年李问渔徐汇公学肄业时，其原名浩然。在*夏显德 (FranqoisGiaquinto*,1818-1864) 翻译的《观光日本》（上海慈母堂藏板，1871 年）中，有校阅者“云间同会士问渔李浩然”。在 1872 年出版的晁德莅《真教自证》中，校阅者为“李浩然问渔，则此时尚未改名为杕。号大木斋主。”但是在民国十四年（1925）所修的《李氏家乘》中，曾记载“八世，钟俊字国范，子浩杕、

一个天主教家庭。当时李家是一个会口，有一只圣堂，教友约有一百多。[1]据史料记载，浦东早在明万历年间已经出现了最早的一批天主教徒，而浦东地区早期的天主教传播以洋泾（现为上海花木镇）的张家楼和金家巷为中心，近代则以唐墓桥为天主教传播中心。[2]在《川沙县志》中载“本邑人民，除多数于习惯上信仰佛教外，以天主教为最盛”。[3]据李问渔家谱中记载，李家最早信奉天主教应在康熙雍正年间。那么李家信教的原因是什么呢？据《李氏家乘》中《附方太夫人遗言：先世轶事》记载“我族素奉天主教，其原始已不可考，迨康熙雍正间，因时局关系，四世二房如滨公因居在申，改奉佛教，其大房如渭公，三房如渊公，四房如源公，原居张江栅，至今仍奉天主教。”[4]李问渔在《理窟》序中曾提及“自先祖奉教以来，业已八世，目染耳濡，所知确切”[5]，根据徐宗泽《李问渔司铎家属访问记》中，“他们说自永锡公起进天主教的，计数之下，至李神父（笔者注：李问渔）已七代了”，李问渔三世祖永锡公入赘于南邑张江栅龚氏，生有四子，次子如滨因继承祖业，追随祖父天培，居住上海，其余兄弟三人，仍住张江栅。根据《附方太夫人遗言：先世轶事》可知，如滨改奉佛教。根据《李问渔司铎家属访问记》，“因为如滨追随他的祖父天培，天培是外教”。由此可知，李问渔第二世先祖天培公是信奉佛教，而其第三世先祖，

浩然，女四长次不字”，在族谱第九世中，记载“浩杕字问渔，天主教神父，著作颇多”，“浩然字子和”。说明李问渔有弟，名为李浩然。（“浩”为李家第九世字辈）说明关于李问渔曾用名，此处有争议，有待进一步考证。关于李问渔的名字由来，有学者认为他的“问渔”，可能微妙的表达了天主教信仰。“耶稣的学生和弟子（‘门徒’）中有一些事渔夫，而当耶稣召收这些门徒时，他说‘来跟从我！我要使你们成为渔人的渔夫。’在基督教传统中，所谓‘渔人’的意思是：‘吸收人们入教会，让人们理解和接受基督的福音。’李问渔很明显认为他是耶稣的学生，所以他说他的精神是向耶稣‘问渔’，也就是‘学习吸引和教导人的技术’。”雷立柏：《从人名说起：基督教与华夏文化的对话》，中国人民大学基督教文化研究所主编：《基督教文化学刊》（第 4 辑），北京：人民日报出版社，2000 年版，第 81 页。

[1] 徐宗泽：《李问渔司铎逝世二十五周年九年》，第 723 页。

[2] 唐国良：《浦东老地名》，上海：上海社会科学院出版社，2007 年版，第 149 页。论及“浦东的天主教历史悠久，早在明万历年间，已出现了最早的一批天主教信徒。浦东地区早期的天主教传播以洋泾的张家楼和金家巷为中心，近代则以唐墓桥为中心。”

[3] 方鸿铠等修、黄炎培纂：《川沙县志》，第十三卷，1937 年版，第 2 页。

[4] 李曾燿：《李氏家乘》，1925 年，第 29a 页。

[5] 李问渔：《理窟》，上海：上海土山湾印书馆，1886 年版，序言第 1b 页。

即天培公的儿子永锡公，信奉天主教，徐宗泽推断“永锡是赘入龚家的，当时龚家恐是教友家，因而永锡入赘亦进教了，这是很自然之理……永锡是天培的独养子，所以他的第二子如滨去继承祖业，随祖父不进教。或虽曾领洗过。”[1]

李问渔生于道光二十年七月二十七日（阳历 1840 年 8 月 12 日），他有一个姐姐，一个弟弟和三个妹妹。幼年时，曾跟随川沙莊松楼（生卒年不详）明经学习举业。1851 年，由于上海遭受饥荒，李问渔被送到徐汇公学学习，兼学科学和法文。[2]他和马相伯是同学，此时意大利传教士晁德莅（Angelo Zottoli 1826-1902）为徐汇公学校长，李问渔和马相伯皆出其门下。咸丰六年（阳历 1856 年 8 月 18 日）在圣母圣心瞻礼前加入圣母始胎会，以后六年内先后任副领袖、书记、会议等职。[3]1859 年，李问渔放弃科举考试，专门学习拉丁文、哲学、超性学、及其教理等。1862 年，李问渔徐汇公学毕业。5 月 29 日，耶稣会初学院成立，首批有初学修士十一人，其中九位来自徐汇公学，包括李问渔和马相

[1] 徐宗泽：《李问渔司铎家属访问记》，第 730-731 页。

[2] 关于李问渔入徐汇公学学习的时间，学界说法不一。首先关于上海饥荒，在《徐汇纪略》，上海：上海土山湾印书馆，1933 年。曾记载徐汇公学创立的原因时，提及“徐汇中学创自前清道光三十年，先是江南大饥，徐汇附近居民有力不足以食养其子弟者，皆送至天主堂，教士等见子弟俊秀可教，于是教之养之，而徐汇中学亦即于此时立其雏形。嗣后负笈来学者日益众多，而规模逐渐扩充。”在史式徽的《八十年来之江南传教史》（上海：上海土山湾印书馆，1920 年版，第 10 页。）中曾记录“1849 年 6 月间，大雨绵漫，江南与附近各省咸成泽国，秋收不登，冬乃大机，主教于是督率教士，提倡赈济。上海中西绅商，闻风响应……徐家汇之依纳爵公学，成效卓著，迄今昭彰人目，而其肇基，确于此时。”可能只是鉴于此，顾有信在文章中提及“在私塾关闭之后，在 1848-50 年可能是这个地方受到饥荒的侵扰，李问渔被送到徐家汇继续学习。”(参见 Joachim Kurtz， “Messenger of the Sacred Heart :Li Wenyu（1840-1911）,and the Jesuit Periodical Press in Late Qing Shanghai”,p92.)（sometime after the school was closed, most likely as a result of the famine that struck the region in the winter of 1849–50,67 li was sent to Zikawei to continue his education.）顾有信在台湾中研院关于“The Messenger of Zikawei: A Chinese Life in French Catholic Shanghai”的演讲中提及“李问渔十岁到土山湾孤儿院，为徐汇公学初期学生。”在房芸芳的《晚清西学东渐中的李问渔》，提及“1851 年 11 岁的李问渔进入徐汇公学学习”。包兆会认在论文中认为，李问渔在咸丰二年（1852 年）入徐汇公学学习。根据张若谷编著的《马相伯年谱》，马相伯于 1851 年入徐汇公学读书，当时徐汇中学已有 40 个学生。马相伯于 1862 年入耶稣会初学院为修士，李问渔亦是同年徐汇公学毕业后，同马相伯一起入耶稣会初学院。根据以上材料可知，李问渔入徐汇中学学习的时间可能为 1851 年。

[3] 执矛：《写作传教的李问渔神父》，第 252 页。

伯（徐汇公学毕业），另外两名来自修道院。[1]在初学院中，晁德莅神父为初学修士的神师。1863-1864两年间，作为见习修士，李问渔和马相伯等人到苏州、太仓等处救护难民，扶伤疗病。[2]在初学二年期满之后，李问渔发初次圣愿。（贫穷、贞洁、听命）[3]1865 年，李问渔转至董家渡大修院继续攻读哲学。三年哲学之后，1867 年李问渔攻读神学。同治八年夏（1869 年 6 月 29 日）[4]，在郎

---

[1] 房芸芳：《晚清西学东渐中的李问渔》，第 26 页。

[2] 包兆会：《历史文化名人信仰系列之四十二：李问渔》，第 54 页。

[3] 房芸芳：《晚清西学东渐中的李问渔》，第 28 页。

[4] 关于李问渔晋铎的时间，以及外出传教的时间，学者间说法不一。具体如下：方豪在《中国天主教史人物传》中，给李问渔所作小传，认为李问渔于同治十一年即 1872 年晋铎，晋铎后传教 6 年。1878 年在董家渡小修院教授拉丁文。沙百里在《中国基督徒史》中的说法基本与方豪一致，“他进了耶稣会初修院，10 年后（笔者注：1872 年）被授予神职。最初 6 年神职生涯结束后，他被任命为设在上海老城东南离黄浦江边不远处的董家渡教堂的一个小修道院的院长，并在那里教授拉丁文。”雷立柏在《论基督之大与小：1900-1950 年华人知识分子眼中的基督教》中提及“1872 年（一说 1866）升为司铎（即神父），去传教 6 年。他于 1878 年在上海董家渡小修道院教授拉丁文。”顾有信在论文“Messenger of the Sacred Heart :Li Wenyu（1840-1911）,and the Jesuit Periodical Press in Late Qing Shanghai”中，认为李问渔在 1872 同他的同学马相伯一起晋铎，成为上海教区的神父。（此处记录可能有误，下面讨论）。以上学者均认为李问渔晋铎时间为 1872 年，大部分认为李问渔外出传教 6 年。在 1911 年发表于《圣心报》的《本馆李问渔司铎逝世》中提及李问渔“同治八年夏（笔者注：1869）晋升铎德，传教于苏省之松江青浦南汇上海。皖省之英山建平宁国等处。”《李氏家乘》中关于李问渔的小传，作者直言源自于《圣心报》之《本馆李问渔司铎逝世》，所以关于李问渔晋铎时间亦为 1869 年。1911 年《汇报》中刊登了《汇报发起人兼主笔政三十二年之小传》一文，文中提及“先生之进是会也，以 1862 年。其晋铎也，以 1869 年。敷教颖州宁国松江境内凡十年。”执矛的《写作传教的李问渔神父》一文中，提及其材料来源为徐宗泽的《李问渔司铎逝世二十五周年纪念》和张伯达神父和傅雅谷修士合著的法文李问渔小传。其中提及“晋升铎品后，先后松江、南汇、青浦，安徽的英山、建平、水东等地传了六年教，1878 年调到董家渡小修院教授拉丁。”徐宗泽在《李问渔司铎逝世二十五周年纪念》中，提及“1869 年 6 月 29 日，在郎主教手受司铎品，翌年神学读毕，考试优越，得神哲学博士衔，旋即外出传教……1878 年调任董家渡修院任教授职。”（其中详细记录了李问渔外出传教的时间地点，从 1871 年开始到 1875 年回徐家汇主持修院中文，在 1876-1877 年返回安徽传教，其外出传教时间共计 6 年。）在《福建公教周刊》刊登的《追思先哲：李问渔司铎逝世二十五周年纪念》中提及“毕业徐汇公学后，进耶稣会而登铎品，传教于上海教区之颖州，宁国，松江等处凡十年。”胡端的《一位公教作家李问渔司铎》，关于李问渔的小传，作者提及材料来源为《圣心报》的《本馆李问渔司铎逝世》。作者亦认为李问渔晋铎的时间为 1869 年。《天津益世主日报》登载的《李问渔司铎逝世二十五周年纪念》中，李问渔和他的同学“同治元年，同进耶稣会，先后登铎品，为耶稣会复来后，华人之首先晋铎者，公传教于皖之颖州，宁国。苏之松江，凡十年。”张若谷在《古文家李问渔传》中提及“年三十（笔者注：1869），

主教手，受司铎品[1]（朗怀仁 Adrianus Languillat,1808-1878）。1870 年，李问渔神学毕业，获得神哲学博士学位后，外出传教。1871 年，在松江府属传教。1872 年，调至南汇传教。1873 年又返回松江，当时宁国府天主教总铎特区成立，区内有六名外籍神父和两名中国神父，管理着 27 座教堂和 1650 余名教徒和两万余名望教者，李问渔就是其中之一。9 月，李问渔被金式玉（Joseph Seckinger）安排到六安，负责照顾那些受教难影响，从河南迁移来的望教者或新教友。[2]1874 年在颖州传教。1875 年，调回徐家汇小修院教授中文。1876-1878 年，又返回到安徽宁国府水东等地传教。由于"皖南教案"的发生，当时正在徐家汇小修院的李问渔，和正在徐家汇歇夏的宁国府总本堂神父乔迁于，正在镇江的金式玉，一起前往芜湖接应逃出来神父。9月，沈则宽神父第一个被指定回到宁国府总铎区，李问渔也被指派回到安徽继续传教。[3]1878 年，李问渔被调回至董家渡小修院教授拉丁文，7 月 31 日，发显愿。[4]至此，李问渔常居徐

升任耶稣会司铎，次年，考得神哲学博士，奉会长命，传道皖江淞水间。光绪元年（1875）调徐家汇修院主讲国文，光绪四年（1878），任董家渡修院拉丁文教职。"通过以上材料可知：关于李问渔晋铎的时间和外出传教的时间存在分歧。晋铎时间为 1869 年或者 1872 年。外出传教时间为 6 年或者 10 年。根据张若谷的马相伯年谱记载在"同治九年庚午（1870），先生（马相伯）三十一岁，得神学博士学位，并祝圣为司铎。"在朱维铮等人所著《马相伯传略》中（朱维铮等：《马相伯传略》，上海：复旦大学出版社，2005 年版），廖梅的《马相伯生平简表》，记录了马相伯在 1870 年获得神学博士学位，并祝圣为司铎，开始在安徽宁国，江苏徐州等地传教。但是在李天纲的《信仰与传统—马相伯的宗教生涯》一文中，记录"1869 年，马相伯获得神学博士，同时被祝圣为司铎，作为一个神父，他开始在安徽宁国和江苏徐州等地传教。"关于此 3 则材料中关于马相伯晋铎时间说法不一，本文暂时不做讨论。但是，通过这些材料首先可以证明，顾有信记录的错误，"李问渔在 1872 同他的同学马相伯一起晋铎，成为上海教区的神父"，马相伯并非在 1872 年晋铎。同时有学者记录李问渔和马相伯同年晋铎，然后外出传教，而且依据与李问渔逝世同年，1911 年发表在《圣心报》的关于李问渔的记述，笔者暂时把李问渔晋铎的时间定为 1869 年。关于李问渔外出传教的时间，如果按照李问渔晋铎的时间为 1869 年，1870 年取得神学博士学位，1871 年外出传教，1875 年回徐家汇修院教授中文，1876-1877 年在安徽传教，1878 年调回董家渡修院教授拉丁文。李问渔外出传教的时间为 1971-1977，共六年。关于其外出传教 10 年的说法，应该是从其晋铎开始到李问渔调回董家渡修院为止，粗略统计为十年，即 1869-1878 年。

[1] 徐宗泽：《李问渔司铎逝世二十五周年纪念》，第 722 页。

[2] 房芸芳：《晚清西学东渐中的李问渔》，第 31 页。

[3] 房芸芳：《晚清西学东渐中的李问渔》，第 32 页。

[4] 关于李问渔外出传教的时间等细节，主要得益于徐宗泽在《圣教杂志》刊登《李问渔司铎逝世二十五周

家汇，不复外出传教，并开启了他的写作生涯。1878 年 12 月 16 日，李问渔创办的《益闻录》在上海试刊，为半月刊[1]。1879 年 3 月 16 日正式发刊，仍为半月刊。同年 8 月 16 日，《益闻录》改为周刊。“当时除上海《申报》外，报纸寥寥如晨星，《益闻录》一出，自然不胫而行矣。”[2]1880 年，李问渔兼职管理大修院，圣母院。在女学中又讲道理，听神工，一身兼有多职。于是，龚古愚司铎帮助编《益闻录》。[3]1882 年 5 月 3 日，从《益闻录》第 151 号开始，改为半周刊。1887 年，李问渔又创办《圣心报》，为半月刊。由于李问渔身兼数职，所以从 1887 年开始，李问渔专管《圣心报》，龚古愚司铎接管《益闻录》及大修院，李问渔仍辅助其管理。[4]1888 年，曾荷教皇良十三（LeoⅫ,1810-1903），奖以宝星[5]。1890 年，李问渔又复任《益闻录》主编，仍兼任《圣心报》主编。1891 年，他又兼管大修院，听徐汇公学学生神工，随后的 5 年内，职务没发生变动。1897 年，李问渔任献堂会修女神师职，同时卸任大修院理院职务[6]。1898 年，《益闻录》与《格致新报》（有天主教背景）合并，改名为《格致益闻汇报》，在 1899 年 8 月 9 日第 100 号起，更名为《汇报》。1904 年，潘秋麓司铎接李问渔职，编辑《汇报》，李问渔副之，《圣心报》仍由其管理。[7]同年，李问渔曾为启明女校代拟校章，并定名启明，女校成立。[8]1906 年，李问渔出任震旦学院校长，兼哲学教授，兼《汇报》和《圣心报》主编。[9]由于身兼数职，难以做到尽善尽美。于 1907 年，徐允希司铎接管《汇报》，李问渔则专心于震旦学院事务和《圣心报》。1908 年 2 月起，《汇报》分刊，分出《时事汇录》和

年纪念》和房芸芳的博士论文《晚清西学东渐中的李问渔》。

[1] 关于《益闻录》名称，发行周期的演变，请参见，房芸芳：《晚清西学东渐中的李问渔》，第 52-58 页。

[2] 徐宗泽《李问渔司铎逝世二十五周年纪念》，第 723 页。

[3] 徐宗泽《李问渔司铎逝世二十五周年纪念》，第 723 页。

[4] 徐宗泽《李问渔司铎逝世二十五周年纪念》，第 723 页。

[5] 《汇报发起人兼主笔政三十二年之小传》，第 598 页。

[6] 徐宗泽《李问渔司铎逝世二十五周年纪念》，第 723 页。

[7] 徐宗泽《李问渔司铎逝世二十五周年纪念》，第 723 页。

[8] 《徐汇纪略》，关于“启明女校”，没有页码。

[9] 方豪：《中国天主教史人物传》，第 651 页。

《科学杂志》两刊。前者仍为半周刊，后者改为半月刊。上层以李问渔年近古稀，精力日衰，徐伯愚接管《汇报》、《圣心报》，其副之。[1]从 1909 年 2 月 5 日起，《时事汇录》和《科学杂志》又合二为一。由于徐伯愚另有要职，由张渔珊司铎协助，李问渔再次接任两报主编职责，直到其去世为止。[2]1910 年，李问渔在南洋公学任教，教授哲学、伦理学。[3]1911 年 5 月 7 日，李问渔生病，与副主编谈及身后之事，李问渔庆幸其所译之书均已竣工，对于尚未刊刻者，希望副主编代为校勘。李问渔于 5 月 12 日去世。[4]《汇报》从此停刊。

李问渔著译考证

李问渔生平著译繁多，他“兼管两报事务，目不停阅览，手不停披写，著作等身，不知劳瘁”[5]，有人说他“无年无书”[6]，“著译的数量，辟公教文史上新记录。利玛窦、汤若望、南怀仁、利类思，虽曾贡献不少有价值之著作，可是论宏博，究不能及李公。”[7]。李问渔在神业日记里写到“每年至少写一本书”。[8]但是关于李问渔生平著译的数目，书名等，学者间说法不一，有的学者也是概略性的描述。本节内容首先根据前人的研究成果，结合国内各大图书馆的馆藏，梳理和考证李问渔一生的著译作品的数目，书名，版本等。其次，分

[1] 徐宗泽《李问渔司铎逝世二十五周年纪念》，第 724 页。

[2] 徐宗泽《李问渔司铎逝世二十五周年纪念》，第 724 页。

[3] 张若谷：《李问渔司铎手札跋注》，第 56 页。在文章中作者记录，李问渔的《与傅硕家先生论道书》作于宣统二年五月（1910），而此时李问渔在南洋公学任教，教授哲学和伦理学。至于李问渔什么时候开始在南洋公学任教，不得而知。

[4] 《汇报发起人兼主笔政三十二年之小传》，第 597 页。1911 年刊登于《圣心报》的《本馆李问渔司铎逝世》中，比较详细记述了李问渔去世的过程。

[5] 《本馆李问渔司铎逝世》，第 213 页。

[6] 方豪：《中国天主教史人物传》，第 651 页。

[7] 胡端：《一位公教作家李问渔司铎》，第 33 页。

[8] 执矛：《写作传教的李问渔神父》，第 252 页。

析研究李问渔创作的背景和目的，仅仅是犹如他人所说“为求人类真福而文学”[1]的传教目的？是否有别的考虑与关怀？

在《汇报发起人兼主笔政三十二年之小传》中，作者对李问渔作品进行梳理，共61种。[2]（见表一）。在《福建公教周刊》中，有篇纪念李问渔的文章，作者认为他“生平所著书籍十八种，译著卅九种，编著四种，故不但为我国公报先哲，而且为我公教一大作家。”[3]作者认为李问渔生平著译共61种。据徐宗泽统计，李问渔毕生著书17种，译著39种，所编书4种，共60种。并详细列出书目名称（见表二）[4]徐宗泽是运用“著书”、“译著”、“编书”三个内容把李问渔的著译进行分类，统计数目为60种。胡端根据其著述内容进行了更加细致的分类，并详细列出书目66种，（因其中有一书目重复，实际为65种）[5]（见表三）。张若谷在《古文家李问渔传》中提及李问渔“译著阐道论学之书，凡六十种。著作等身，不离劳瘁，其较著者，有《理窟》、《新经译义》、《西学关键》、《形性学要》、《性法学要》、《灵性学》、《名理学》、《伦理学》、《原神学》、《天宇学》、《通史辑览》、《拳祸记》等。并编有《徐文定公集》、《墨井集》、《墨井书画集》、《古文拾级》等四种。”[6]《天津益世主日报》中的文章《李问渔司铎逝世二十五周年纪念》提到“公于主两报笔政外，又辛勤著述，计所著十八种，所译三十九种，所编四种”[7]共计有61种。李问渔徐汇中学圣母会友执矛在《写作传教的李问渔神父》中讲到：

> “他还著了许多书籍，已经印出来的有六十多种，还有不少曾经在《益闻录》、《汇报》、《圣心报》上登过而未印成单印本的。六十多种中著作的十七种，翻译的三十九种，编辑的四种。其中有圣经，神修，圣

[1] 胡端：《一位公教作家李问渔司铎》，第35页。

[2] 《汇报发起人兼主笔政三十二年之小传》，《汇报》，第598-599页。

[3] 《追思先哲：李问渔司铎逝世二十五周年纪念》，《福建公教周刊》，第5页。

[4] 徐宗泽：《李问渔司铎逝世二十五周年纪念》，《圣教杂志》，第727页。

[5] 胡端：《一位公教作家李问渔司铎》，《我存杂志》，第34-35页。

[6] 张若谷：《古文家李问渔传》，《圣教杂志》，第421页。

[7] 《李问渔司铎逝世二十五周年纪念》，《天津益世主日报》，第591页。

人行实，辩护真教，还有关于科学，哲学，文学，历史的书”[1]

他认为李问渔神父著译涉及的内容甚广，共 60 种，作者还对李问渔著作的题材形式进行了简要的分类。张若谷在《李问渔司铎手札跋注》中记录“李公生前译著阐道论学之书，凡六十余种，重要者有《理窟》、《新经译义》、《西学关键》、《形性学要》、《性法学要》、《灵性学》、《名理学》等，并编有《徐文定公集》、《墨井集》、《墨井书画集》等均由上海土山湾印书馆出版。”[2]方豪引用陈百希写的李问渔传记，“陈百希所作传中，引龚氏语曰：‘无年无书’，又列五十八种著书目，据云：三十二年间，著述和翻译共达六十种，计创作十七种、翻译三十九种、编辑四种。”“学术性较高者为：《理窟》、《续理窟》、《新经译义》、《客问存录》、《拳祸记》（二种），《哲学提纲》（六种）及《天演论驳议》等。”[3]沙百里引用方豪的观点，“李问渔还撰写或翻译了约 60 部著作。在 32 年时间，他独自创作了 17 部著作，翻译了 39 种书籍，还领导了 4 部文集的编写工作。”[4]雷立柏在其书中记录李问渔的“著作和译著总共达 60 种，有人说他是‘无年无书’，他翻译了 39 种书，其中亦有难以翻译的科学巨著，如《西学关键》8 卷”。[5]他还大概列举了李问渔的一些著作，但是并不完整。顾有信在其论文中详细整理了李问渔著作的书目，译书资料来源，版本等信息，统计李问渔译著共计 70 种[6]（见表四）。房芸芳在对李问渔著译作品进行了梳理，她认为“较为可靠的李问渔生平出版著、译、辑作品共 69 种，即郭建斌、肖清和所统计的 68 种中去除重复的《天演驳议》，加上未统计入内的《客问条答》《炼狱略说》，若进一步能考证到顾有

[1] 执矛：《写作传教的李问渔神父》《慈音：上海教区徐家汇圣依纳爵公学圣母始胎会会刊》，第 254 页。

[2] 张若谷：《李问渔司铎手札跋注》，《上智编译馆馆刊》，第 56 页。

[3] 方豪：《中国天主教史人物传》，北京：宗教文化出版社，2007 年版，第 651 页。

[4] 沙百里：《中国基督徒史》，第 270 页。

[5] 雷立柏：《论基督之大与小：1900-1950 年华人知识分子眼中的基督教》,第 182-183 页。但是据雷立柏引用文章，Robert Streit ed., *Bibilotheca Missionum* ,vol.12,Herder 1959,p.556. 作者列出 68 个著作。

[6] Joachim Kurtz， “The Works of Li Wenyu （1840-1911）:Bibliography of a Chinese -Jesuit Publicist”,*WAKUMON*,no.11, (2006) pp. 152-158.

信统计到的以上 3 种书籍（《斐洲游记》、《日用宝书》、《幼童日领圣体之问题》），在共计 72 种。”[1]（见表五）。笔者曾发表过关于李问渔著译梳理的文章，当时共计李问渔著译作品 68 种。后有学者指出，在考证中存在的一些错误。本章是在前人研究的基础上，纠正之前的考证错误，并进一步深化研究。[2]

通过比较研究，前人关于李问渔生平著译的数目等说法不一，顾有信和房芸芳很细致地梳理了李问渔著译的书名，版本等，但依旧存在一些错误和疏漏。在《汇报发起人兼主笔政三十二年小传》（以下简称“汇报小传”）所列书目中，“《续理窟》未出版”，“《原神学》刊未竟”（见表一）。由于此小传是在 1911 年 5 月刊登，即是李问渔逝世的同月，所以可能当时《原神学》未出版。由于《续理窟》是在“公（笔者注：李问渔）故世后，本社同人于 1915 年又编印《续理窟》两册。《续理窟》者系李公在世时手定之本。”[3]因此，当时《续理窟》并未出版。徐宗泽所列书目中（以下简称“徐文”），有一书名《理窟正续》（见表二），可能徐宗泽把《理窟》[4]与《续理窟》合为一种书。由于李问渔在世时，《理窟》已经出版，并再版多次。《续理窟》在 1915 年首次出版。两书均有单行本出版发行。所以应把《理窟》和《续理窟》看作两种书。胡端把《增补拳祸记》（上下二巨册）（见表三），看作一种书目（以下简称胡文）。方豪在谈论李问渔著作时认为“学术性较高者为《理窟》、《续理窟》、《新经译义》、《客问录存》、《拳祸记》（二种）[5]。”括号中的“二种”可能有两层含义：一是，《拳祸记》分为上下两册，上册具体名为《拳匪祸国记》；下册为《拳匪祸教记》。两册涉及内容不同。二是，在《拳祸记》之后，李问渔在原先基础上“又致函教士，前记中偶有失实，请从早示

[1] 房芸芳：《晚清西学东渐中的李问渔》，第 81 页。

[2] 郭建斌、肖清和：《被遗忘的“公教作家”李问渔：李问渔著译考及研究现状初探》，肖清和编：《宗教与历史 5》,2016 年。房芸芳曾指出文章在考证过程中的错误，《晚清西学东渐中的李问渔》，第 81 页。

[3] 徐宗泽：《李问渔司铎逝世二十五周年纪念》，《圣教杂志》，第 726 页。李问渔：《续理窟》，上海：土山湾印书馆，1915 年版。

[4] 《理窟》第一版出版时间为：慈母堂 1886 年版。

[5] 方豪：《中国天主教史人物传》，第 651 页。

悉，以备再板正之，既而果承多牍，指所误而补所遗，视前记益十一二。余乃增之删之，重行付梓。”[1]重新出版了《增订拳匪祸教记》。无论那种可能性，《拳祸记》和《拳匪祸教记》均有单行本问世，且多数学者均把两书单列，应该视为两种书。李问渔曾在光绪二十八年即 1902 年整理出版石印本《庚子教难记》[2]。此书是李问渔通过在义和团运动中各教区神父等所统计教区受灾信息的基础上编纂而成。此书在序言中提及“犹恐千万里传书述事，或有失实且多未尽，因石印之，以质被难地方司铎请，即指其误，补其遗，递回敝处则不胜感戴也已。光绪二十八年十月耶稣会司铎李老楞佐识。”由此序言可知，此石印本出版的目的是请曾提供教区受灾信息的神父，核对其中的记述信息，查缺补漏，修正错误后再寄送给李问渔。笔者比较此版和 1905 年土山湾印书馆出版的《拳祸记·拳匪祸教记》，两版内容大体一致，前者没有出版信息，二者在内容上有些许的增减，且二者内容的顺序安排略有不同，二者序言也不尽相同。由此，笔者推断，《庚子教难记》是为《拳祸记·拳匪祸教记》的正式出版所做准备，属于最早的一个版本。汇报小传、徐文、房芸芳（以下简称房文）的文章中，列有《公议部奏订婚例》一书。在胡文和顾有信的文章中（以下简称顾文），列有《婚配条例》一书。笔者目前没有找到相关书籍，暂时按照字面意思，划归为同一种书。汇报小传、徐文和顾文中介绍到《圣母传》、《宗徒大事录》和《教皇洪序》出自《道原精萃》[3]一书，《道原精萃》全书共 8 卷，第 5 卷为《宗徒大事录》，明确标明为“李杕节译”，第 6 册为《圣母传》，作者为“耶稣会李杕问渔氏著”，但是在李问渔所作序言中提到“圣母不可不识，而圣母之传尚矣，考西文实录不下百部，华文为惟高氏一志，曾著一编，今年夏，予承上游命，撰述是书，将事之确定无疑者，译为正文，其出自学士议论，颇堪冯信者，附列为注”[4]故可以推定此为李问渔译著。第 7 册和第 8 册分别为《宗徒列传》和《教皇洪序》，《宗徒列传》中有李问渔的序言，而《教皇洪

[1] 李问渔：《增订拳匪祸教记》，“增订序言”，上海：土山湾印书馆，1909 年版。

[2] 《庚子教难记》，石印本，1902 年，出版社不详。

[3] 倪怀纶辑《道原精萃》，上海：慈母堂，1887 年版。

[4] 李问渔译《圣母传》，〔清〕倪怀纶辑《道原精萃》第六册，上海：慈母堂，1887 年，第 2 页。

序》没有任何序言，也未标明译著者为何，但是在编者倪怀纶(Valentin Garnier, 1825-1898)主教的卷首序言中提到“四、《圣母传》，圣母乃保道者也；五、《宗徒大事录》，六、《宗徒列传》，宗徒乃传道者也；七、历代《教皇洪序》，教皇乃道统所寄也。《宗教列传》为高一志原本，余皆李司铎杕翻译西书，附缀于后……”[1]，从序言中得知《圣母传》、《宗徒大事录》和《教皇洪序》为李问渔的译著，《宗徒列传》为高一志所著，但是在李问渔为《宗徒列传》所撰序言中提到：

> 高子一志，我耶稣会士也，前明崇祯间，著《圣人行实》七卷，其首卷为《宗徒列传》。自问世迄今，凡三百载没教会多艰，梨枣毁败，即有数部留存，大都残章段简……《圣年广益》，亦载宗徒事迹，总不及高子之详，特是措词未能简净……有是二者，而欲付手，民自宜先为参校……嘱杕将文词稍加润饰，因节其繁，就其简，事之可疑者，概从删去，濡毫僭墨，颇费踌躇，惟愧作句**聱牙，属文鄙俚，不足当大雅品评也。**[2]

由于高一志所撰《宗教列传》“残章段简”和《圣年广益》的简洁及其措辞问题等原因，李问渔在受到主教的鼓励之下，重新校订、润饰、删繁就简，重新斟酌整理，出版，所以此处的《宗徒列传》也可以算作李问渔所编著的一种书目[3]。在北京大学图书馆藏有1926年版的《宗徒列传》，在图书搜索信息中，馆员亦把此书登记为“李问渔编”。《圣母传》、《宗徒大事录》、《教皇洪序》均有单行本问世，应该被视作三种书。《德鏡》[4]分为上下两卷，上卷为《圣母传》，下卷为《默想三十一首》。上卷《圣母传》与《道原精萃》中《圣母传》为同一版本。

房芸芳在梳理李问渔著译集时，曾指出笔者在此之前考证文章中出现在错

---

[1] 倪怀纶辑《道原精萃》，上海：慈母堂，1887年版，倪怀纶序言，第2-3页。

[2] 倪怀纶辑：《道原精萃》第七册，上海：慈母堂，1887年，第1页。

[3] 关于《道原精萃》中《宗徒列传》和《教皇洪序》等的考证，参见拙著（第二作者）《被遗忘的“公教作家”李问渔：李问渔著译考及研究现状初探》，肖清和编：《宗教与历史5》,第227-228页。

[4] 《德镜》：上海：慈母堂印，1889年版。

误。首先，确实由于笔者疏忽，未将《客问条答》列入，现今已列入。其次，由于当时笔者尚未翻阅到《炼狱略说》（藏于国家图书馆），所以并未对《炼狱略说》和《炼狱考》进行对比研究，所以当时粗浅的按照字面意思把两书归为一种，实际为两种书。今已重新列入。最后，在胡文的“神哲道学类”的图书分类中，列有《天演驳义》和《天演论驳义》。笔者同意房文的说法，此两种书应为一种。因为，仅仅在胡文中出现两种类似的书名，顾文中仅列有《天演论驳义》。而且在现代学者对李问渔“天演观”的研究中，涉及的材料主要是《天演论驳义》，并未出现《天演驳义》一书。

顾文考证李问渔生平著译为 70 种，房文基本是在其基础上了增加了《道原精萃》中第 7 卷《宗徒列传》和《墨井书画集》，共计 72 种。（《宗徒列传》前已讨论）张若谷在《古文家李问渔传》和《李问渔司铎手札跋注》中均提及《墨井书画集》为李问渔所编之书。在汇报小传和徐文中亦把《墨井书画集》列为李问渔编著（见表一和表二）。上海图书馆藏有《墨井书画集》[1]，但目前还未能确定即为李问渔所编。在马相伯给《墨井集》所作序言中提及“吾友问渔玩物之戒素严，虽言满天下，要皆布帛菽粟之文，而乃于墨井之诗，既褒辑之，复及其书其画。”[2]说明李问渔不仅编辑吴渔山的诗歌、著书之外，亦曾编辑其画作等。在顾文中列有《答问新编》一书，作者认为此书为未出版手稿本，此书与《客问条答》同列，可能视为同一种书。此处有误。首先，《答问新编》曾于光绪六年即 1880 年，由上海徐汇印书馆出版。在倪怀纶的序言中提及“爰将教中要理数十章，时人素所疑问者数十事，缕析条陈，设为问答，嘱李司铎杕重加参订，翻译成帙。”[3]由此说明，此书为李问渔译著。笔者也曾翻阅到《答问新编》未出版手稿本，与出版的版本，内容几乎一致，仅仅是个别用语不同。其次，《答问新编》和《客问条答》[4]为两种书。二者正文内容大致相同，

[1] 吴历：《墨井书画集》，上海：土山湾印书馆，1925 年版。

[2] 李问渔编：《墨井集》，上海：土山湾印书馆，1900 年版，马相伯序言，第 2 页。

[3] 李问渔：《答问新编》，上海：徐汇印书馆，1880 年版，序言第 2 页。

[4] 李问渔：《客问条答》，上海：徐匯印书館，1882 年版。

但是对比两书，在内容上彼此均有增减，序言部分有些话语相同，均为倪怀伦作序。《答问新编》和《客问条答》均为问答式的论证模式，但是前者有具体的人物、场景、情节等的设置，后者仅仅是一问一答的简洁形式，且《答问新编》末附有倪怀伦所著《辟畦浅论》一文。房文亦未列出此书。李问渔曾著书《圣心月新编》，由于书写作甚佳，所以周凤岐以燕北官话改编后重新出版，书名为《圣心月新编遗响》。房芸芳在论文中曾提及“李问渔还摘译编辑出版了《圣心月新编遗响》，由河间府天主堂于1903出版。”[1]此处论述可能不太准确，应该为原著的改编版，并非摘译编辑。因此，此书应单列为一种。笔者在搜集李问渔著作的过程中，发现两本当时未出版的线装手抄本著作,《理学驳议》和《某司鐸函稿》。在《理学驳议》序言中提及“光绪十三年二月李杕著”，此书主要是李问渔对宋明理学的批驳和议论。《某司鐸函稿》是李问渔与其友人来往的信函合集，当时并未出版。在1996年，由钟鸣旦、杜鼎克等编的《徐家汇藏书楼明清天主教文献》（第五册）中，影印出版了题名为“李公问渔书札”的文献，即为《某司铎函稿》。由此，《理学驳议》和《李公问渔书札》（某司铎函稿）为李问渔的两种著作。

为了进一步探讨李问渔在不同历史时期的创作背景和动机，笔者将对李问渔的著译作品首版情况进行进一步的考证和梳理。顾文和房文标注《爱主金言》第一版的时间均为1902年。在上海图书馆藏有《爱主金言》，出版时间为1900年，为慈母堂活板，在书末页，标有“圣心报馆著”[2]。自《圣心报》创办以来，李问渔一直为其主编和主笔，所以此书李问渔应有参与写作，应为学者笔下记录的《爱主金言》。由此，《爱主金言》的初版时间为1900年。《砭傲金针》，顾文和房文认为首版的时间分别为1882和1883。在1884再版的《砭傲金针》中， 有“重镌砭傲金针序”，作于“光绪九年冬月李问渔叙于益闻馆（1883）”在序言中“予去年译《砭傲金针》一书……当时排印颇多……未一载架上已空，

[1] 房芸芳：《晚清西学东渐中的李问渔》，第84页。

[2] 《爱主金言》，上海：慈母堂活板，1900年版。

无以供求阅之愿，爰将是书改易数十字，重付手民，刊行问世。”[1]由此推知，此书初版应为1882年。《辩惑卮言》，顾文和房文认为初版的时间分别为1880和1902.上海图书馆藏有“光绪庚辰（1880）仲夏排印，主教倪怀伦准”，上海徐汇印书馆出版的《辩惑卮言》[2]。馆藏其他版本均有“重印”或者“重刻序言”等标识。此版应为最早版本。房文认为《教皇洪序》的第一版时间为1886年，但笔者目前看到的版本均为1888年，《道原精萃》第8册《教皇洪序》的出版时间为1888年，暂时无证据证明其最早出版时间，故按1888年处理。《客问条答》，顾文和房文认为初版的时间分别为1881和1910。在“光绪八年岁次壬午仲春（1882）”由徐汇印书馆排印出版的《客问条答》[3]，有“光绪八年仲春江南主教倪怀伦识”的序言。在1897年重印版本中，有“光绪二十三年（1897）”倪怀伦所作“重印客问条答序”，序言提及“客问条答一卷，余壬午（笔者注：1882）作也，迄今越十五载，不胫而行，遍传海内”。由此可知，《客问条答》最早版本为1882年。关于《玫瑰经义》，顾文中表示未知第一版何年，房文中记载为1886年。上海图书馆藏有1886年版的《玫瑰经义》[4]，上海慈母堂出版。在序言为“光绪十二年夏耶稣会后学李杕问渔氏识”。序言和出版时间一致，此版应该为第一版。关于《墨井集》的初版时间，可能顾文有误。在1909年版本中，有“宣统元年十月朔李杕问渔氏识”的序言，序言中“己酉（笔者注：1909）夏，予启徐汇书楼旧箧，得先生口铎一卷，为从来所未刻，又得《三巴集》一卷，多于顾氏所搜过半，其言教中事甚详细，予喜以谓可以明先生之心迹，而剖不知所之之诬矣。因请于上峰，以已刻和未刊之稿，都为一集，颜以《墨井集》[5]。”由此可知，此书出版时间为1909年。《祈祷会友便览》，二人均认为此书初版时间为1896年，笔者曾翻阅1887年，由“土山湾慈母堂活板”印刷的版本，弁言末尾标识“天主降生一千八百八十七年仲

[1]《砭傲金针》，上海：慈母堂印，1884年版。

[2]《辩惑卮言》，上海：徐汇印书馆，1880年版。

[3]《客问条答》：上海：徐汇印书馆，1882年版。

[4]《玫瑰经义》：上海：慈母堂，1886年版。

[5]《墨井集》，上海：土山湾印书馆，1909年版。

秋圣心报馆识”。笔者疑此版为最早版本。顾文并未标明《圣母传》的首版时间，房文标为1886年。在《道原精萃》第6卷的《圣母传》，出版时间为1887年，且有序言“光绪十三年夏耶稣会李杕问渔氏著”。可以推断，此书首版时间为1887年。关于《圣若瑟月新编》[1]的首版时间，顾文为1888年。在1892年由上海慈母堂印行的版本，有“天主降生一千八百九十二年耶稣会李杕识”的序言，书中亦没重版或者重刻的标识，此版应为第一版。《圣心月新编》[2]，房文认为初版的时间为 1900 年。在上海图书馆藏有 1879 年，由上海慈母堂聚珍版本，并有李问渔 1878 年序言。可知此版为首版。关于《天神谱》的首版时间，顾文和房文分别为1885和1876年。笔者查得1886年版的《天神谱》，由上海慈母堂活板印行，李问渔作序的时间为“光绪十一年六月耶稣会后学李杕问渔氏识”，即1885年。作序时间稍早于出版时间，存在一定的合理性，且文中没有再版或重印的字样。在序言中李问渔提及“余念掌《益闻录》已六载于兹，报章虽已广行”，[3]《益闻录》在 1879 年正式发行。由此证明，1876 年版说法有误，应为 1886 年。房文认为《天梯》的初版时间为 1891 年，可能有误。上海慈母堂曾在1888年出版《天梯》[4]，且有李问渔1888年所作序言，此版应为第一版。两位学者考证《天演论驳义》最早出版时间为 1910 年。但是由于在1907年出版的《哲学提纲·生理学》之后，附有《天演论驳义》，之后亦有单行本发行。所以《天演论驳义》最早版本为1907年。关于《物理推原》的第一版时间，顾文表示未知。笔者翻阅1896年版的《物理推原》[5]，在封面上印有“光绪壬辰仲夏印（1892）”和“光绪二十二年丙申仲春重印（1896）”。同时此版有“光绪十八年仲春南沙问渔李杕识”的序言。由此推知，《物理推原》第一版的时间应该为 1892 年。《福女玛利亚纳传》，顾文认为首版时间为 1904年，可能有误。由上海慈母堂印行的1906年版，其中序言亦为“天主降生一千

[1] 《圣若瑟月新编》，上海：慈母堂，1892年版。

[2] 《圣心月新编》：上海：慈母堂聚珍版，1879年版。

[3] 《天神谱》：上海：慈母堂活板，1886年版，序言第1b页。

[4] 《天梯》，上海：慈母堂印，1888年版。

[5] 《物理推原》，上海：徐汇书馆，1896年版。

九百六年公历正月初六日耶稣会后学李杕识”。出版时间和序言时间一致，此版应该为第一版。关于《心箴》的首版时间，顾文和房文分别标注为 1893 年和 1889 年。笔者曾翻阅过 1893 和 1905 年版的《心箴》[1]，均有“光绪十六年耶稣会后学李杕问渔氏识”的序言。笔者怀疑光绪十六年（1890）应该为首版时间。关于《圣留纳多自修志》的初版时间，两位学者均标识为“不详”，第二版的时间为 1924 年。其实此书是原先连续登载于 1904-1906 年《圣心报》杂志，后有同社学者汇集成册出版。在 1924 年版的序言中提及“前徐汇圣心报馆主任，李司铎问渔曾译《圣留纳多自修志》登报，见一千九百零四零五零六年《圣心报》。专论圣人爱主爱人，暨自修德表，悉心阅之，大可为神修之助。惟未见专版行世，不无遗恨。……遂拟付梓，以广流传。”，“一千九百二十四年夏佘山天文台陈栋识”。[2]由此可知，1924 年版即为此书第一版。《哲学提纲·生理学》和《灵性学》的首版时间，两位学者意见不一，顾文为 1907 年，房文为 1908 年。笔者曾翻阅过 1907 年版的《生理学》，有“光绪三十三年春南沙李杕问渔氏识（笔者注：1907）”的序言，在序言中“今生理灵性二学，先行告竣，余将次第印行”。[3]在《灵性学》封皮上标有“光绪三十三年岁次丁未上海土山湾印书馆排印”。由此可知，《灵性学》[4]和《生理学》的第一版时间为 1907 年。《真教问答》的第一次出版时间，顾文标识未知，房文标注为 1895 年。笔者曾翻阅 1899 年的版本，其中有李问渔“光绪二十五年五月耶稣会李杕识”（1899）的序言，笔者认为此版应为第一版。[5]《宗徒大事录》的首版时间，顾文和房文说法不一，分别为 1907 和 1886 年。笔者认为二者均有误。《道原精萃》第 5 卷为《宗徒大事录》，其出版时间为 1887 年，由上海慈母堂刊印。在 1926 年版的《新经译义》之后，附有《宗徒大事录》。其中作于 1907 年的《新经译义序》中提到“昔新经译本，罕见通行，凡为志士，良用歉然。蒙于光绪丙申，译万

---

[1] 《心箴》，上海：慈母堂印，1893 年版。

[2] 《圣留那多自修志》，上海：公交进行会印，1924 年版，序言，第 1 页。

[3] 《哲学提纲·生理学》，上海：土山湾印书馆，1907 年版。

[4] 《哲学提纲·灵性学》，上海：土山湾印书馆，1907 年版。

[5] 《真教问答》，上海：慈母堂印，1899 年版。

日略四卷、乙巳秋译宗徒大事录一卷，次第刊行，以广传布，用扬天主荣耀，并乞悯鄙人。”[1]据此说明，《宗徒大事录》译于乙巳 1905 年。在封皮处印有“一千九百零七年，耶稣会士李杕译。一千九百十四年，上海土山湾重印”。由此可知，此版《宗徒大事录》的第一次出版时间为 1907 年。比较《道原精萃》中的《宗徒大事录》与《新经译义》后附录的《宗徒大事录》可知，两书讲述的本质内容相同，均翻译于《圣经》中的宗徒故事。但是，在语言风格，用词，篇幅，注释等方面不尽相同。且在《道原精萃》版本中，在正文开端，有“耶稣会李杕节译”的说明。由此可以推断，两书为《宗徒大事录》的不同译本。

通过以上的梳理可知，李问渔生平著译作品暂时共计 78 种，请详见表六[2]。其中，大部分为其译著，正如顾有信所说李问渔出版的专著“其中三分之二以上是最初为法语或者拉丁语著作的翻译或概述，涉及主题广泛，从天主教教义和礼仪到历史、科学、哲学和逻辑。”[3]在其著作涉及主题中，大约三分之二的著作直接涉及天主教的教义、教理、礼仪，历史和圣人传记等，其余著作中，多数亦是在与中国传统文化和宗教的对话中，或在传播西学的过程中宣扬天主教。这与李问渔自身身份和使命有关之外，还与当时耶稣会在中国的出版计划和当时中国历史环境相关。顾有信探讨了从 1874-1917 年土山湾印书馆的出版情况，他认为根据出版社的分类，关于出版的宗教类和非宗教类的中文材料的数目比例大概为 2.5:1。这个比例也恰好可以应用到李问渔的出版物中。[4]为什

[1] 《新经译义》，上海：土山湾慈母堂，1926 年版，序言，第 4 页。

[2] 笔者在搜集李问渔著译作品时，暂时未找到《斐洲游记》、《婚配条例》、《省察简则》、《省察规式》、《幼童日领圣体之问题》这 5 种书。只好依据顾有信和房芸芳的研究，把这些书目列入表中。

[3] Joachim Kurtz，“The Works of Li Wenyu （1840-1911）:Bibliography of a Chinese -Jesuit Publicist”, p.149. 原文为：he published 70 monographs, more than two thirds of which were translations or digests of works originally written in French or Latin, on a broad range of subjects ranging from Catholic doctrine and liturgy to history, science, philosophy, and logic.

[4] Joachim Kurtz，“Messenger of the Sacred Heart :Li Wenyu（1840-1911）,and the Jesuit Periodical Press in Late Qing Shanghai”, Edited by Cynthia Brokaw and Christopher A. Reed, *Woodblocks to the Internet: Chinese Print and Publishing Culture in Transition, circa 1800 to 2008*, Leiden: Brill , 2010, p91.

根据笔者对李问渔著作的整理，大概有 50 多种书籍为宗教书籍，20 多种为非宗教书籍。比例大概亦为

么会有这样的比例分配呢？众所周知，耶稣会有严格的出版审核制度，从李问渔的每本著作均有“江南主教 准”等字样便可证明。耶稣会在1773年解散后，在 1814 年重新建立。重新成立的耶稣会想继续先辈的海外传教事宜，他们计划“重振明清耶稣会把科学著作和知识传教相结合的传教策略”，通过这种将科学和传教相结合的策略，“使他们自身的工作与先辈的工作建立连续性”。[1]但是当新耶稣会进入中国后，他们面临各种新的问题。首先，礼仪之争后，康熙禁教，传教事业逐渐转到地下，中国天主教在缺少传教士监管和引导的情况下，只能靠信众代代相传，继续他们的信仰。但是“为了生存，他们不可避免的与当地文化相妥协，并改变许多实践活动。这在传教士的视野中，尽管是虔诚的，但却是异端。”[2]其次，随着基督新教的传入，新教传教士成为天主教传教士主要的竞争对手。“自从 19 世纪中叶以来，基督新教已经取代明清耶稣会，成为新的文化媒介。他们与中国知识分子合作，把最新的西学翻译为中文。”[3]最后，晚清耶稣会可能认为“在明清耶稣会士著作中的科学知识已经过时。自从 18 世纪以来，欧洲的科技进步已经改变旧的系统，以至于新的学科已经产生并被外

2.5:1。由于顾有信是按照出版社的分类，而笔者是根据书籍内容分类，有些书籍无法严格以“宗教”和“非宗教”区分，所以取一大概数值。

[1] Hsin-fang Wu, “The transmission of memories: reprints, historical studies, sang commemoration in the Jesuit Shang Hai mission, 1842-1949”, a dissertation in History Department, The Pennsylvania State University, 2017, p2, p8. 原文“Roothaan planned to revive the original Jesuits’ preaching strategies, which relied on combining scientific work with an intellectual apostolate.” “One of the goals of the new missionaries was to create continuity between their work and that of their predecessors by following the old strategies of combining scientific inquiry with religious preaching.”

[2] Hsin-fang Wu, “The transmission of memories: reprints, historical studies, sang commemoration in the Jesuit Shang Hai mission, 1842-1949”, p11. 原文为“the Qing Christians inevitably compromised with local culture and transformed many of their practices in order to survive. When the new Jesuits and other Christians missionaries arrived in China in the mid-nineteenth century, the Christian communities they encountered were usually devout though unconscionably heterodox in the missionaries’ view.”

[3] Hsin-fang Wu, “The transmission of memories: reprints, historical studies, sang commemoration in the Jesuit Shang Hai mission, 1842-1949”, pp12-13. 原文为 “since the mid-nineteenth century, the Protestant missionaries and foreigners who had taken the place of the original Jesuits became new cultural intermediaries. They worked with Chinese intellectuals to translate the latest Western learning into Chinese.”

部世界以全新的方式所理解。”[1]鉴于这些新的情况和问题，晚清耶稣会传教士“认为将欧洲基督教实践强加给中国人比通过给他们展示科学知识和中国文化赢得支持更重要。”[2]因此，为了加强自身与明清耶稣会以及中国文化的联系，同时区分自身与基督新教，以及其他传教团体，晚清耶稣会在再版的明清耶稣会传教士的书籍中，大多是关于宗教信仰、虔诚等主题，“至于为耶稣会赢得声誉的科技著作，远远超出了耶稣会的领域，新耶稣会没有考虑他们”[3]。

由于晚清耶稣会的出版计划，所以在李问渔的著作中，大多数为宣传天主教教义教理等方面的书籍，但他亦出版了一些“非宗教”类的书籍，主要包括中国文化，宗教对话，西方科技、制度、思想等主题。这些书籍也最能充分体现李问渔思想脉络的变化及其创作目的和背景。那么李问渔思想有那些变化和转变呢？为什么有变化？他创作的目的和背景是什么？首先，通过李问渔的著作《理窟》和《续理窟》，可以比较清晰的厘清李问渔创作思想的变化路径。《理窟》首版的时间为 1886 年，是李问渔把曾经在《益闻录》上登载的文章，集结成册，进而出版。在《理窟》序中提及“己卯春，上游设益闻馆，命予掌馆政，遂将教中要旨，作为论说，按期分类，登列报章，迄今阅八稔，计三百余篇，就简删繁，仅存百首，分九卷。一主宰论，二耶稣传，三天主教论，四儒教论，五道教论，六佛教论，七异端辨，八敦俗说，九魂鬼论。”[4]在之后的二十多年，李问渔在《汇报》上发表了诸多文章，他去世后，由同社友人编辑

[1] Hsin-fang Wu, “The transmission of memories: reprints, historical studies, sang commemoration in the Jesuit Shang Hai mission, 1842-1949”, p55. 原文为 “scientific advances in Europe since the eighteenth century had changed the old system such that new disciplines had come into existence and the outer world had come to be understood in radically new ways.”

[2] Hsin-fang Wu, “The transmission of memories: reprints, historical studies, sang commemoration in the Jesuit Shang Hai mission, 1842-1949”, p8. 原文为 “they tended to decide that imposing European Christian practices on the Chinese was more important than winning support by showing their knowledge of science and Chinese culture.”

[3] Hsin-fang Wu, “The transmission of memories: reprints, historical studies, sang commemoration in the Jesuit Shang Hai mission, 1842-1949”, p32. 原文为 “As for the scientific texts that had won acclaim far beyond the Jesuit sphere, the new Jesuits had no thought of them.”

[4]《理窟》，上海：慈母堂，1886 年版，李问渔序言，第 2 页。

出版《续理窟》，此书“系李公在世时手定之本，全书得一百零九篇”[1]，“立言本旨要，在正风俗，破迷信，贯穿科学，归本真铨，卓然成一家之言”，内容“若干篇，各为起迄，取材不妨复杂，立论务取中和”，“读是书者，作圣经之别传读之也可；奉为科学之参考品或世界之格言亦无不可。”[2]《理窟》的内容主要涉及论证天主教为唯一真教，驳斥异教之谬误，《续理窟》涉及内容庞杂，有真教论证，科学与教育，社会风俗改良等主题。1887 年，李问渔曾著《理学驳议》一书，此书是对宋明理学的批驳和谈论，但此书仅存手抄本，并未正式出版。笔者猜测，可能由于耶稣会以及李问渔的传教思路的变化，对儒学的驳议已非当下主要的传教主题和方式，因而未正式出版。通过上述材料可知，李问渔不仅传教内容发生改变，而且传教策略亦相应调整。从传教内容来看，从论证天主教为唯一真教，驳斥异教的单一维度，扩展到不仅论证真教，而且讲述科学与教育，提倡社会风俗改良等多重维度。从传教策略来看，开始李问渔依旧遵循明清耶稣会的“合儒斥佛”，融合古儒，批驳理学等传教策略，随着历史时事变迁，他开始关注社会民生，以此达到传教目的。

从李问渔所译的西学著作，亦可说明此种变化。在 1892 年出版的《物理推原》一书，内容涉及“天象、形物、植物、人畜禽鱼、虫豸、蚌类、微物、推原”等，作者译著此书的目的是通过宇宙万象，世界物类纷陈，人类灵明等物理已然现象，考究物理现象之所以然，即天主的主持操运。通过序言可以更加清晰的探究其论证方法，

> “格致之学由来尚矣。尧舜授时察政为历数之初阶，禹平水土地理乃明，周之时有周髀之股也，即矩日测影之设。三代以还，考求文学，为晋讲字学，唐取诗学，宋尊理学，元尚画学，明重经学，皆专其力于一门，将归原返本之修，往往置之膜外。以故，释子尚空无而哓哓者。轮回是道无他说也。羽流务炼养而孜孜者，仙真是奉无他事也。儒士图取功名，习为帖

[1] 徐宗泽：《李问渔司铎逝世二十五周年纪念》，第 726 页。

[2]《续理窟》，上海：土山湾印书馆，1915 年版，序言，第 2-6 页。

> 括，章句诗文之外，罕能别用其心。蒙考近代西人弹精博物较于往古天壤相悬。凡天文之秘奥，地舆之渊源，六气之变化，河海之流通，草木之消长，鸟兽之存亡，鱼虫之直觉，人身之行动，要皆由显入微，探原究委。由是，火车轮舰，气灯电报，汽机日照诸法，传愈广而制愈精。西学之行于今盛矣。奈西海学士间有徒察物理之已然，不察物理之所以然。”[1]

从序言可知，李问渔崇尚三代之学，他认为三代以后，由于学者致力于某一门类，忽略“归原返本”之说，导致佛教尚轮回，道教尚仙真，儒士尚功名。即便近代西方精通博物学，依旧是没有追溯物理现象之本原。此时，李问渔依旧主要是使用“崇古思想批判佛教，并宣扬基督教的社会功能。”[2]在1899年版的《形性学要》一书，其内容涉及西方“重学、水学、气学，声学、热学、光学、磁学、电学”等，是一本物理学著作。李问渔并未提及通过物理现象，探本追原，而是提出通过西学，以求富强的观点。“今西法盛行，争奇斗巧，大抵此学之新机，阐发而成者也。我华人与西人处，覩其所创轮舟火车气灯电线日照像德律奉等，每深观止之叹，而终不知其所以然，何也？未读形性学也。何为不读？无其书也。即有其书，不能悟也。顾不谙西学，何以植富强根本。”[3] 在1903年出版的《西学关键》一书，内容有“天文、力学、声学、热学、光学、磁电学，气学”等主题。在序言中，李问渔认为格致之学即为西学，西方国家把格致之学“愈究而愈精，且会于心必施于用”，致使西方在政治、经济、军事、农业、制造等方面愈加发达。然后在三代之后，中国学者不重视经世致用之学。正值戊戌维新之际，政府改革用人制度，提倡西学。于是，他提倡国人学习西学，以求富强。

> “商贾通，战械利，耕稼获稔，制造浩繁，人迹遍天涯，威权行海外，至今日而言，欧墨可谓隆矣。原其故得力于西学而巧制有以致然也。我中国自三代以来，专志于文学。如晋之尚字，唐之尚诗，宋之尚礼气，元之

---

[1]《物理推原》，上海，上海徐汇书馆，1896年版，序言。

[2]孙尚扬、钟鸣旦：《1840年前的中国基督教》，北京：学苑出版社，2004年，第146页。

[3]《形性学要》，上海：徐汇汇报馆印，1899年版，序言，第1-2页。

尚丹青，明之尚帖括。不外乎文词翰墨之区区，以是治天下，何异求锋利于铅刀。三尺之童亦知不可。今上洞烛时艰，迫欲挽救，爰于御极之二十四年，降谕停八股试策论，各省大小书院，改为兼习中西学之学堂。我教除崇钦大造，首重尊君聆命之余，辄改《益闻录》为《汇报》，多列西学，附记新闻，冀廿二省识字华人，咸领格致要义，乃风气开而人才出，富强之本于是乎立。”[1]

与《西学关键》出版同年，李问渔亦翻译出版了《泰西事物从考》，亦是提倡西学之作。在 1904 年李问渔翻译出版了《性法学要》一书。此书内容涉及“正行学（正心思言行之学，使人举止言为，各得其正，各合于理。[2]）、独行法（非孑然一身之谓，然散处家庭，各安本业，虽与人往来，而未尝结会[3]）、合会法（众人合力共行某事，冀得共望之益[4]）、邦交法”。即我们做人的行为准则，处理自身与他人、家庭成员、政府、国家关系的方法与准则，以及国家邦交的行为规范等。他认为只有明了“性法之理”，才会民风纯净，国家昌盛。因为“性法者，意念之正的，言行之程度，晋接之准绳，伦常之规范。推而至于商贾之通，教育之行，君臣之分，列国之交，无一不有其法，即无一不在性法中也。”[5]在 1907 年出版的震旦学院课本《哲学提纲》序言中，李问渔认为“后人读其（笔者注：哲学家）书，务必择善而从，则修身之本立，同胞之义明，上下之分彰，尔我之权分，一切学问皆由是而有根柢。获益何可限量，各国知其然，故取士必考哲学。一辙相循，由来久矣。迩者我皇上圣谕下颁，定立宪政，学堂重西学，政令采西猷，意哲学行于中国，亦在指顾之间。”[6]

李问渔传播西学的主题，从开始译介天文物理学，拓展到介绍西方法律，

[1]《西学关键》，上海：洪宝斋石印，1903 年版，李问渔序言，第 2 页。
[2]《性法学要》，上海：徐家汇书馆活板，1909 年版，第 1 页。
[3]《性法学要》，第 25 页。
[4]《性法学言》，第 46 页。
[5]《性法学要》，序言，第 2 页。
[6]《哲学提纲》，上海：土山湾印书馆，1907 年版，序言，第 3 页。

伦理，哲学等方面。从通过继承明清耶稣会科技与传教相结合的传统传教模式，转变为在关注当时中国国情、历史背景之下，传播经世致用之西学，以求国富民强。这种转变的原因诉诸于当时中国的社会环境和李问渔对个人的身份认同。在中日甲午战争，中国战败之后，时人对西学有了更大的兴趣。[1]李问渔译介的《形性学要》（1899）、《西学关键》（1903）、《性法学要》（1904）、《哲学提纲》（1907），恰好也顺应了当时清政府的系列改革举措，从戊戌维新运动—清末新政—预备立宪。书籍内容也体现了，近代中国向西方学习的转变过程，从军事器物—政治法律—思想文化的学习进程。正如徐宗泽所言“公之思想在此三十年中，不无变迁，其变迁之故，因时势与环境变化故也。在十九世纪之末，中国仍墨守旧章，崇尚八股诗赋，维新之思想，断不能入儒者之脑。因此，公之文字，公论说之取材，不能不对此方面进行；庚子之后，中国人之观念已大有改变，另外在光复前二三年，公之论文所以特注意欧美输入之种种新思想新学说；盖公善于应变者也。”[2]从李问渔自身的身份认同而言，他除了耶稣会士，天主教神父之外，他还是一名中国人。他从小学习举业，后弃科举入耶稣会，可能在他身上，天主教与中国文化本身就是合一体。他亦切身感受到当时国家和社会的落后，希冀通过自身译介的西学，开社会风气，让更多国人明白经世致用的救国良方，以达到国富兵强的目的。这种身份认同亦可以从李问渔对中国古文的重视态度体现出来。李问渔曾编《古文拾级》一书，他在序言中认为“浓艳之作，下笔珠玑，皆可以娱性情，而无裨于实用。故维持世道，启豁人心者，惟雄畅清利之辞。此古文之所以尚，学者不可不读者也。……近岁朝廷改制，科学多门，童子束发就傅，其致功于古文者为时益尠，遂觉诸家之选过繁且深，非中才所能从事。”[3]于是在友人的帮助下，编《古文拾级》上次两册，以此作为小学及中学教材使用。

---

[1] Hsin-fang Wu, “The transmission of memories: reprints, historical studies, sang commemoration in the Jesuit Shang Hai mission, 1842-1949”, p59. 原文为 “people showed more interest in Western learning particularly after China’s defeat in the Sino-Japanese War in 1895”.

[2] 徐宗泽：《李问渔司铎逝世二十五周年纪念》，第 726 页。

[3]《古文拾级》，上海：土山湾印书馆，1909 年版，李问渔序言，第 6 页。

总体而言，虽新耶稣会并不热衷于明清耶稣会的科学传教策略，但是依旧有科学著作陆续问世。李问渔作为晚清中国耶稣会士的典型代表，其不仅坚守自己的宗教职责，“为求人类真福而文学”，而且对中国当时处境充满关切，通过自己的笔尖，述说自己忧国忧民的情怀。

表一：根据《汇报发起人兼主笔政三十二年之小传》

著书	《圣心月新编》、《辨惑卮言》、《砭傲金针》、《天神谱》、《理窟》、《玫瑰经义》、《圣体纪》、《德镜》、《心箴》、《答问录存》、《忠言》、《圣若瑟月新编》、《弥撒小言》、《奉慈正义》、《爱主金言》、《拳祸记》、《增订拳匪祸教记》、《续理窟》（未出版）
译书	《炼狱考》、《圣依纳爵圣水记》、《圣母传》、《宗徒大事录》、《教皇洪序》（以上三书见《道原精萃》）、《天梯》、《备终录》、《三愿问答》、《圣心金鉴》、《亚物演义》、《领圣体须知》、《祈祷会友便览》、《物理推原》、《默思圣难录》、《圣体月》、《福女玛加利大传》、《真教问答》、《形性学要》、《耶稣受难记略》、《训蒙十二德》、《西学关键》、《潜德谱》、《性法学要》、《福女玛利亚亚纳传》、《圣日辣尔传》、《新经译义》、《生理学》、《灵性学》、《圣安多尼传》、《公议部奏订婚例》、《默想圣心九则》、《名理学》、《天宇学》、《伦理学》、《通史辑览》、《领圣体前后热情》、《拜圣体文》、《勤领圣体说》、《原神学》（刊未竟）
编书	《徐文定公集》、《古文拾级》、《墨井集》、《墨井书画集》（以上各版存土山湾）

表二：根据徐宗泽《李问渔司铎逝世二十五周年纪念》

著书	《圣心月新编》、《辨惑卮言》、《砭傲金针》、《天神谱》、《理窟正续》、《玫瑰经义》、《圣体纪》、《德镜》、《心箴》、《答问录存》、《忠言》、《圣若瑟月新编》、《弥撒小言》、《奉慈正义》、《爱主金言》、《拳祸记》、《增订拳匪祸教记》
译书	《炼狱考》、《圣母传》、《宗徒大事录》、《教皇洪序》（以上三书见《道原精萃》）、《圣依纳爵圣水记》、《天梯》、《备终录》、《三愿问答》、《圣心金鉴》、《亚物演义》、《领圣体须知》、《祈祷会友便览》、《物理推原》、《默思圣难录》、《圣体月》、《福女玛加利大传》、《真教问答》、《形性学要》、《耶稣受难记略》、《训蒙十二德》、《西学关键》、《潜德谱》、《性法学要》、《福女玛利亚亚纳传》、《圣日辣尔传》、《新经译义》、《生理学》、《灵性学》、《名理学》、《伦理学》、《原神学》、《天宇学》、《圣安多尼传》、《公议部奏订婚例》、《默想圣心九则》、《通史辑览》、《领圣体前后热情》、《拜圣体文》、《勤领圣体说》
编书	《徐文定公集》、《古文拾级》《墨井集》、《墨井书画集》

表三：根据胡端《一位公教作家李问渔司铎》

经典，圣事类	《新经译义》、《宗徒大事录》、《勤领圣体说》[1]、《弥撒小言》、《婚配条例》
神哲道学类	《哲学提纲·名理学》、《哲学提纲·生理学》、《哲学提纲·天宇学》、《哲学提纲·灵性学》、《哲学提纲·伦理学》、《哲学提纲·原神学》、《天演驳义》、《性法学要》、《天演论驳义》、《理窟》、《续理窟》、《辨惑卮言》、《答问录存》、《忠言》、《物理推原》、《真教问答》（《客问条答》）
史传，纪述类	《圣体纪》、《耶稣受难纪略》、《圣日辣尔传》、《圣安多尼传》、《圣依纳爵圣水记》、《圣留纳多自修志》、《道原精萃》（数卷）、《福女玛加利大传》、《玛利亚亚纳传》、《增补拳祸记》[2]（上下二巨册）；
淑修，敬礼类	《砭傲金针》、《圣体月》、《德镜》、《心箴》、《三愿问答》、《省察简则》、《省查规则》、《备终录》、《训蒙十二德》、《潜德谱》、《圣心月新编》、《默思圣难录》、《圣心金鉴》、《领圣体须知》、《领圣体前后热情》、《拜圣体文》、《勤领圣体说》、《爱主金言》、《默想圣心九则》、《祈祷会友便览》、《奉慈正义》、《亚物演义》、《天梯》、《玫瑰经义》、《圣若瑟月新编》、《炼狱考》、《天神谱》
科学	《泰西事务考》（八卷）、《西学关键》、《形性学要》
文学	《墨井集》（编）、《徐文定公集》（编）、《通史辑览》、《古文

[1] 胡端文章中《勤领圣体说》在“经典，圣事类”和“淑修，敬礼类”两种分类中重复。

[2] 原文为“纪”，今改之。

	拾级》

表四：根据顾有信“The Works of Li Wenyu(1840-1911): Bibliography of a Chinese-Jesuit Publicist”

书名	出版社及版本
爱主金言	土山湾印书馆，1902；1925
拜圣体文	土山湾印书馆，1907,；1911；1923
备终录	土山湾印书馆，第一版未知；1902；1907；1913；1926
砭傲金针	土山湾印书馆，1882；1902；1908；1922
辩惑卮言	土山湾印书馆，1880；1884；1931
答问录存	土山湾印书馆，1890；1904；1909；1937
答问新编（未出版手稿） 客问条答	土山湾印书馆，1881；1911 第三版
道原精萃（8 卷）	土山湾印书馆，1888；1926；李问渔为第 5、6、8 卷的作者
德镜	土山湾印书馆，1889；1896；1909；1910
斐洲游记	土山湾印书馆，1905.

奉慈正义	土山湾印书馆，1895；1931
福女玛加利大传	土山湾印书馆，1895；1909；1914；1931
福女玛利亚纳传	土山湾印书馆，1904
古文拾级	土山湾印书馆，1909；1920 第三版
婚配条例	土山湾印书馆，1908
理窟	土山湾印书馆，1886；1901；1909 新版本；1916；1920 第六版；1930 第七版
炼狱考	土山湾印书馆，1886；1905；1921；1927
炼狱略说	土山湾印书馆，1871；新版本河间胜世堂 1877
领圣体前后热情	土山湾印书馆，第一版未知；1911；1924 第四版；1931 第五版
领圣体须知	土山湾印书馆，1891；1902；1907；1915 第四版；1924 第八版
玫瑰经义	土山湾印书馆，第一版未知；1888；1920
弥撒小言	土山湾印书馆，1894；1902；1903；1922
墨井集	土山湾印书馆，1908
默思圣难录	土山湾印书馆，1893；1907；1917；1928
默想圣心九则	土山湾印书馆，1897；1908；1923
祈祷会友便览	土山湾印书馆，1896；1911
潜德谱	土山湾印书馆，1904；1906；1924 第四版

勤领圣体说	土山湾印书馆，1906；1911；1927
拳祸记	土山湾印书馆，1905；祸国记 1923；祸教记 1927
日用宝书	土山湾印书馆，1903
三愿[1]问答	土山湾印书馆，1891；新版 1904；1910 第二版；1924 第四版
圣安多尼传	土山湾印书馆，1908；1915
圣留纳多自修志	土山湾印书馆，第一版未知；1924
圣母传	土山湾印书馆，出版日期未知
圣日辣尔传	土山湾印书馆，1906；1922
圣若瑟月新编	土山湾印书馆，1888,；1914
圣体记	土山湾印书馆，1889；1893；1912
圣体月	土山湾印书馆，1893；1906
圣心金鉴	土山湾印书馆，1891；1909
圣心月新编	土山湾印书馆，1879；新版 1889；1900；1909；1920
圣依纳爵圣水记	土山湾印书馆，1886
泰西事物丛考	土山湾印书馆，1903
天神谱	土山湾印书馆，1885；1916
天梯	土山湾印书馆，1888；1899；1905；1916；1930 第七

[1] 原文中为“原”，今改之。

	版
天演论驳议	土山湾印书馆，1910；1923；1930 再版
通史辑览	土山湾印书馆，第一版未知；1915；1920；1924；1929
物理推原	土山湾印书馆，第一版未知；1896；1905；1915；1922
西学关键	上海鸿宝斋书局，1903
新经译义	土山湾印书馆，1897；1907；1912；1926
心箴	土山湾印书馆，1893；1905；1914；1922；1930
省察规式	土山湾印书馆，第一版未知；1905 第三版；1922；1929 新版本
省察简则	土山湾印书馆，第一版未知；1924 新版
性法学要	土山湾印书馆，1904；1918
形性学要	土山湾印书馆，1899；1906
续理窟	土山湾印书馆，1915；1926
徐文定公集	土山湾印书馆，1896；1909
训蒙十二德	土山湾印书馆，1902；1907；1922
亚物演义	土山湾印书馆，1891；1911
耶稣受难记略	土山湾印书馆，1889；1893 新版本；1900；1914；1929

幼童日领圣体之问题	土山湾印书馆，第一版未知；1922 第三版
增订拳匪祸教记	土山湾印书馆，1909
哲学提纲·灵性学	土山湾印书馆，1907；1914；1931
哲学提纲·伦理学	土山湾印书馆，1909；1921
哲学提纲·名理学	土山湾印书馆，1908；1916
哲学提纲·生理学	土山湾印书馆，1907；1914；1927
哲学提纲·天宇学	土山湾印书馆，1908；1916
哲学提纲·原神学	土山湾印书馆，1911；1922
真教问答	土山湾印书馆，第一版未知；1902；1913；1923 第五版
忠言	土山湾印书馆，1892；1904；1931
宗徒大事录	土山湾印书馆，1907；1914

表五：根据房芸芳：《晚清西学东渐中的李问渔》[1]

书名	第一版	再版情况
爱主金言	土山湾印书馆 1902 年	土山湾慈母堂 1925 年
拜圣体文	慈母堂 1907 年	

[1] 此表格抄录于房芸芳：《晚清西学东渐中的李问渔》，第 139-142 页。

备终录	不详	慈母堂 1915 年，慈母堂 1926 年第 5 版
砭傲金针	土山湾印书馆 1883	土山湾印书馆 1908、1922、1933 年
辩惑卮言	慈母堂 1902 年	土山湾印书馆 1935 年
答问录存	徐汇印书馆 1890 年	汇报印书馆 1904，土山湾印书馆 1909、1937 年
德镜	慈母堂 1889 年	慈母堂 1896,1910 年
斐洲游记	土山湾印书馆 1905 年	
奉慈正义	慈母堂 1895 年	土山湾印书馆 1920、1931 年
福女玛加利大传	慈母堂 1895 年	
福女玛利亚纳传	慈母堂 1906 年	土山湾印书馆 1937
公议部奏订婚例	土山湾印书馆 1908 年	
古文拾级	土山湾印书馆 1909 年	土山湾印书馆 1922、1930 年
教皇洪序	慈母堂 1866 年	土山湾印书馆 1924 年第二版
客问条答	土山湾印书馆 1910 年	土山湾印书馆 1937 年
理窟	慈母堂 1886	慈母堂 1901，土山湾印书馆 1909、

		1916、1920、1930、1936
领圣体前后热情	不详	
领圣体须知	慈母堂 1891 年	
炼狱考	慈母堂 1885 年	慈母堂 1886、1905、土山湾印书馆 1909、1916、1920、1930、1936
炼狱略说	慈母堂 1871 年	河北河间胜世堂 1871、1877
玫瑰经义	慈母堂 1886 年	慈母堂 1888，土山湾印书馆 1920、1935
弥撒小言	慈母堂 1894 年	慈母堂 1903 年再版，土山湾印书馆 1922、1935
墨井集	徐家汇印书馆 1909，土山湾印书馆 1909	
墨井书画集	不详	
默思圣难录	慈母堂 1892 年	慈母堂 1906、1917
默想圣心九则	土山湾印书馆 1897	土山湾印书馆 1923
祈祷会友便览	土山湾慈母堂 1896 年	土山湾慈母堂 1911
潜德谱	土山湾印书馆 1904	土山湾印书馆 1906、1924、1937
勤领圣体说	土山湾印书馆 1906	慈母堂 1911，土山湾印书馆 1927

拳祸记	土山湾印书馆 1905	土山湾印书馆 1909,1923
日用宝书	土山湾印书馆 1903	
三愿问答	慈母堂 1891 年	慈母堂 1904、1910，土山湾印书馆 1924、1933
圣安多尼传	土山湾印书馆 1908	土山湾印书馆 1937
圣留纳多自修志	不详	上海公教进行会 1924
圣母传	慈母堂 1886	慈母堂 1889，1924 年土山湾印书馆第二版
圣体记	慈母堂 1889	慈母堂 1893，土山湾印书馆 1912
圣日辣尔传	慈母堂 1906	土山湾印书馆 1922
圣若瑟月新编	慈母堂 1892	慈母堂 1914
圣体月	土山湾印书馆 1893	土山湾印书馆 1906
圣心金鉴	慈母堂 1891	慈母堂 1909
圣心月新编	慈母堂 1900	河北河间府天主堂 1903、1907、土山湾印书馆 1920、1934
圣依纳爵圣水记	慈母堂 1886	
泰西事物丛考	鸿宝斋 1903	

天神谱	慈母堂 1876	慈母堂 1886，土山湾印书馆 1916
天梯	慈母堂 1891	慈母堂 1905，土山湾印书馆 1921、1930、1937
天演论驳议	土山湾印书馆 1910	土山湾印书馆 1932
通史辑览	不详	土山湾慈母堂 1915、1929
物理推原	土山湾印书馆 1892	土山湾印书馆 1894、1896，徐汇书馆 1915、1916
西学关键	鸿宝斋 1903，汇报馆 1903	
新经译义	土山湾印书馆 1897	土山湾慈母堂 1926
心箴	慈母堂 1889	慈母堂 1893、1901、1905，土山湾印书馆 1914、1922
性法学要	徐家汇书馆 1904	土山湾慈母堂 1918
形性学要	徐家汇汇报馆 1899	徐家汇汇报馆 1906 年第二次增订
省察规式	不详	土山湾印书馆 1905 年第 3 版，1922 年 4 版，1929 再版
省察简则	不详	土山湾印书馆 1924
续理窟	慈母堂 1915	土山湾印书馆 1920、1926、1936
徐文定公集	慈母堂 1896	慈母堂 1909，徐家汇天主堂藏书楼 1933
训蒙十二德	土山湾印书馆 1902	土山湾印书馆 1907

亚物演义	慈母堂 1891	慈母堂 1911
耶稣受难记略	土山湾印书馆 1889	土山湾印书馆 1929 年第 4 版
幼童日领圣体之问题	不详	土山湾印书馆 1922 年第 3 版
增订拳匪祸教记	土山湾印书馆 1909	
哲学提纲·灵性学	土山湾印书馆 1908	土山湾印书馆 1915、1931
哲学提纲·伦理学	土山湾印书馆 1909	土山湾印书馆 1916、1921、1935
哲学提纲·名理学	土山湾印书馆 1908	土山湾印书馆 1916、1935
哲学提纲·生理学	土山湾印书馆 1908	土山湾印书馆 1914、1927
哲学提纲·天宇学	土山湾印书馆 1908	土山湾印书馆 1916、1935
哲学提纲·原神学	土山湾印书馆 1911	土山湾印书馆 1922
真教问答	慈母堂 1895	慈母堂 1899 年，土山湾印书馆 1923
忠言	土山湾印书馆 1892	土山湾印书馆 1904、1931、1936

宗徒大事录	慈母堂 1886	慈母堂 1907；土山湾印书馆 1924 年第二版
宗徒列传	慈母堂 1886 年	土山湾印书馆 1924 年第二版

表六：

名称	第一版时间	出版社
炼狱略说	1871	上海慈母堂
圣心月新编	1879	上海慈母堂聚珍版
辩惑卮言	1880	上海徐汇印书馆
答问新编	1880	上海徐汇印书馆
砭傲金针	1882	上海慈母堂印
客问条答	1882	上海徐汇印书馆
理窟	1886	慈母堂
炼狱考	1886	上海慈母堂活板
玫瑰经义	1886	上海慈母堂
圣依纳爵圣水记	1886	土山湾慈母堂
天神谱	1886	上海慈母堂活板
祈祷会友便览	1887	土山湾慈母堂活板
圣母传	1887	上海慈母堂活板
宗徒大事录	1887	上海慈母堂活板
宗徒列传	1887	上海慈母堂
理学驳议	1887	手抄本

教皇洪序	1888	上海慈母堂
天梯	1888	上海慈母堂活板
德镜	1889	上海慈母堂活板
圣体记	1889	上海慈母堂
耶稣受难记略	1889	土山湾印书馆
答问录存	1890	徐汇印书馆活板
心箴	1890	上海慈母堂
领圣体须知	1891	慈母堂
三愿问答	1891	上海慈母堂活板
圣心金鉴	1891	上海慈母堂印
亚物演义	1891	上海慈母堂印
圣若瑟月新编	1892	上海慈母堂活板
物理推原	1892	徐汇印书馆
忠言	1892	上海土山湾印书馆
默思圣难录[1]	1892	上海慈母堂
圣体月	1893	上海慈母堂活板
弥撒小言	1894	上海慈母堂活板
奉慈正义	1895	上海慈母堂活板
福女玛加利大传	1895	上海慈母堂
徐文定公集	1896	上海慈母堂
默想圣心九则	1897	土山湾慈母堂活板

[1] 关于《默思圣难录》的第一版时间，学者间说法不一。笔者根据 1917 年版的序言“一千八百九十二年秋耶稣会后学李杕问渔氏识”，暂时采纳房芸芳的说法，第一版出版时间为 1892 年。

新经译义	1897	土山湾印书馆
形性学要	1899	徐汇汇报馆印
真教问答	1899	上海慈母堂活板
爱主金言	1900	慈母堂活板
训蒙十二德	1902	上海慈母堂活板
庚子教难记	1902	不详 石印本
日用宝书	1903	鸿宝斋石印
泰西事物丛考	1903	鸿宝斋石印
西学关键	1903	上海鸿宝斋
圣心月新编遗响	1903	河间天主堂
潜德谱	1904	上海慈母堂活板
性法学要	1904	徐家汇书馆活板
斐洲游记	1905	上海土山湾印书馆
拳祸记[1]	1905	土山湾印书馆
勤领圣体说	1906	上海慈母堂活板
圣日辣尔传	1906	土山湾慈母堂印
福女玛利亚纳传	1906	上海慈母堂活板
拜圣体文	1907	上海土山湾印书馆
天演论驳义	1907	土山湾印书馆
生理学	1907	上海土山湾印书馆

[1] 《拳祸记》有上下两卷，上卷为《拳匪祸国记》，下卷为《拳匪祸教记》。在之前论述中，已经阐明，《庚子教难记》与《拳匪祸教记》的关系，但《拳匪祸国记》的最早版本应该为 1905 年。由此，此处亦把《拳祸记》单列。

灵性学	1907	上海土山湾印书馆
宗徒大事录	1907	上海土山湾印书馆
公议部奏订婚例	1908	上海土山湾印书馆
圣安多尼传	1908	上海土山湾印书馆
名理学	1908	上海土山湾印书馆
天宇学	1908	上海土山湾印书馆
古文拾级	1909	上海土山湾印书馆
墨井集	1909	上海土山湾印书馆
增补拳匪祸教记	1909	上海土山湾印书馆
伦理学	1909	上海土山湾印书馆
原神学	1911	上海土山湾印书馆
续理窟	1915	上海土山湾印书馆
圣留纳多自修志[1]	1924	上海公教进行会印
领圣体前后热情	不详	不详
墨井书画集	不详	不详
备终录	不详	不详
通史辑览[2]	不详	不详
省察规式	不详	不详
省察简则	不详	不详

[1] 《圣留纳多自修志》，虽然第一版的时间为 1924 年，但是书中内容均刊登在 1904-1906 年的《圣心报》上。

[2] 虽然《通史辑览》的第一版时间不得而知，但是第二版的时间为 1915 年，是徐汇公学的课本。

幼童日领圣体之问题	不详	不详
某司铎函稿		手抄本

明清之际天主教传教士视野中的仁

冯小强（中国人民大学）

摘要：仁的观念在明清之际天主教传教士留下的文献中经历了接受、使用到诠释的过程。仁最开始仅仅作为一种异乡的伦理规范被简单认知，并无法出现在对于天主教教义的论述中。随着认识的深化，仁开始出现在传教士对教义的翻译之中，它在爱的基本内涵上，由对嫉妒之罪的克制的指代逐步拓展到对于天主之爱的整体描述，并在这个过程中发展出一套以天主为核心的仁之本体论。与此相伴的则是传教士对于在天主教本位的基础之上对于儒家学说进行诠释与改造，最终得到的结果就是一套融合了天主教与儒家思想的概念体系。这套概念体系的彻底理解依赖于对传统外部与异质视角的脱离，将之视为对于儒家仁学的另类发展。

关键词：仁、天主教、传教士

明末清初，天主教思想随着耶稣会士的传教活动进入了中土，并开始对当时以程朱理学为官学的儒家思想产生冲击。如果说政治上的“礼仪之争”集中表现了天主教与儒家传统的冲突，那么更加深刻的矛盾则是根植于双方观念之内。探寻传教士对于传统的儒家概念是如何进行接受、使用到诠释的过程，有助于我们从思想内部去理解这样一个思想文化融合的过程。“仁”作为儒家思想的核心，而“爱”作为天主教思想的重要组成部分，两者虽然具有诸多相似的部分，实际上却存在根本的不同。对于明清天主教传教士视野中“仁”的观念的考察，使我们有可能去考虑两种思想的关系问题。

一、以爱言仁的基本内涵

在天主教于中国初传时期，仁的概念并未得到天主教传教士的特别重视。对传教士而言，仁最开始仅仅被视为一种中国社会的重要伦理规范，但它与天主教教义的联系却未被发掘。

中国最早出版的天主教文献《天主实录》（1584）由意大利传教士罗明坚（Michele Ruggieri）撰写，记录了天主教基本教条、教义。在其引言部分，出现了传教士对于“仁”概念最早的使用：

> 尝谓五常之序，惟仁义为最先。故五伦之内，以君亲为至重。人之身体发肤，受于父母。为人子之报父母者，皆出于良知良能，不待学而自然亲爱者也。故虽禽兽性偏，亦有反哺跪乳之恩，矧伊人乎？[1]

可以看到，罗明坚对于仁的相关表述是十分地道的。仁作为以“五常”为代表的伦理范畴的核心，就同时能够引申至以君亲关系为关键的社会规范“五伦”，乃至亲爱之情作为人禽之共情。既然禽兽作为一种在品性上劣于人的物种，都能够对其之所生有感激之情，那么人作为拥有良知良能的物种更加应该对其之所生怀有敬畏与感恩。而此时人之所生就并非狭义人伦之内的父母，而是人作为物种整体之所生，亦即天主教所谓“天主”。换而言之，罗明坚在这里试图通过对于仁在伦理范畴中的优先性的强调，来意指一种理所当然的对于造物主的感恩之情。

《天主实录》中关于仁的表述仅见上述于引言中之一例，而在其正文教义表述部分并未直接使用仁的概念。可以推测，在其撰写时期传教士虽然对于仁作为一种中国社会重要的伦理范畴有所认识，但这样一种认识应还停留在较为表面的层面，并未将仁作为一种天主教与儒家思想共通的德性进行把握。

---

[1] 罗明坚：《天主实录》，《明清之际西方传教士汉籍丛刊·第一辑》（第一册），江苏：凤凰出版社，2013 年 12 月，第 5 页。

而在稍后由传教士王丰肃（Alfonso Vagnone，后改名高一志）完成的、进一步解释教义的著作《教要解略》（1615）中，仁的概念已经具体进入了教义解释的实践中：

> 六谓仁爱人以克嫉妒。仁爱人之义于后向主三德畧述之。夫实心爱人者，实于人己无二视，必将加彼如加己，适彼如适己乐其乐，忧其忧，患其患，福其福矣。[1]

“嫉妒”作为天主教七宗罪其六，其对治方式即所谓“仁爱人”。在王丰肃的解释中，仁爱实为一词，仁即是爱。一方面，仁爱是天主的三德之一，即所谓信、望、爱之爱，表示天主对于人之恩典；而另一方面，仁爱作为一种对治嫉妒之罪的方式，意指一种生而为人，对于他人的共情，亦即其所言之“爱情”。因此仁的观念在这里就获得了三重内涵：其一，仁在最基础的意义上与爱同义；其二，仁爱人是属于天主的德性；其三，仁爱意味着人对于他人的共情。

在与《教要解略》基本同时的、解释对治七宗罪方法的《七克》（1614）中，传教士庞迪我（Diego de Pantoja）更加详尽地阐述了天主教的这种仁爱观：

> 人相爱有三。其一习爱。同居同业，同情同议等，相习生爱也。是者易聚易散，鸟兽亦有之。纵不恶，固非上帝所责我爱人之德矣。其一理爱。人皆自知生斯世也，同斯人也，不友爱任恤，不能成世道，不能立世事，不能备世变，是故恒求己所爱人，及爱己之人。此人间之事为爱也，私为德也，微恶人亦有之，亦非上帝所责我也。其一仁爱。仁者，视人为天主之子，与己同性，故爱之，而愿其得福。……仁者，先自真爱上帝，转以上帝之爱爱人。[2]

---

[1] 王丰肃：《教要解略》，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》（第一册），台湾：台北利氏学社，2002 年，第 284-285 页，

[2] 庞迪我：《七克》，《明清之际西方传教士汉籍丛刊·第一辑》（第二册），江苏：凤凰出版社，2013 年 12 月，第 78 页-第 79 页。

仁德，以爱上帝为主，次则爱人。广此仁，俾及物，爱物亦真仁之征印也。[1]

庞迪我认为，天主教所谓的爱就是仁爱。他将世间的爱分为习爱、理爱、仁爱三类，分别对应基于习惯的亲密关系，基于理性的亲密关系和基于天主同造的亲密关系。因为所有的生物都能够基于习性表现出习爱，所有恶人也能够基于理智而表现出理爱，这两者本身都是人生而有之而无需行为，故无法体现出德性，并非天主教所宣扬之爱。只有一种将他者视为与自己一般、同为天主创造的同类，并希望他人受到天主赐福的情感才是真正的爱。它要求人必须首先爱上帝，在爱上帝的同时体会上帝对人之爱，再普遍地推广这种上帝之爱至于他人、乃至于物。这样一种具有普遍性的爱才是天主教之爱、上帝之爱，也就是仁爱。

王丰肃与庞迪我两人的解释实际上就确立了后续天主教文献中以爱言仁的基本内涵。在其后所见由天主教传教士撰写的相关文献中，它们一方面严守了仁爱人作为克制嫉妒之罪的基本教条，另一方面则继承了仁爱作为天主教根本之爱的固定表达，并在此之上进一步对于仁的概念进行诠释。

二、以天主为核心的本体论结构

在以爱言仁的基础上，传教士们开始为这样一种仁的观念提供本体论上的说明。这种本体论的说明则具体从两个方向展开，一是说明仁之为爱其根源为何，一是说明仁之为爱其结构为何。前者散见于各类教义宣传文献，而后者则主要出现在对于亚里士多德哲学与中世纪神学的译介文献中。

兹以罗儒望（João da Rocha）编纂的《天主圣教启蒙》（1619）为例，

[1] 同上，第 159 页。

该文献以师学问答的方式对于天主教教义进行通俗化说明。在其中出现了对于天主“超性之德”的说明，可以视为对于《教要解略》中“仁爱人之义”的进一步阐发：

> 超性之德者，言那三德（即信、望、爱）非是我性固有自然之德，亦非是人能习积之德，全赖天主赐力方能习积。之所以这三德超出固有自然习积诸德之上，这独是天主领圣水之初赋予人的，所以要向天主信望爱，方谓超越性上之大德也。[1]

对于传教士而言，仁爱作为一种非常特别的德性，它既非起源于人之内，亦非人能够在实践中获得，而在根本上是起源于天主，通过圣水的媒介在后天赋予人的。并且这样一种后天赋予并非一种完整的结果，它需要通过人向天主皈依形式才能够完整显现。故而仁爱之为德性实际上就内涵了一种天人的二元结构，从起源来看，属人的仁爱来在根本上源自天主，而在功能上，属人的仁爱必须经由天主的中介表达。

如果说上述《天主圣教启蒙》中是对于信、望、爱三德共同性质的解释，而并未直接将仁作为关键概念而对其本身进行具体诠释，那么在罗雅谷（Giacomo Rho）的《哀矜行诠》（1633）中则直接使用仁的概念对于天主与人的德性进行了说明：

> 第一仁者为谁？曰：唯天主。盖悯人之罪而赦之，轸人之危而援之。其施恩也，惟公惟溥，高卑善恶无择，无时无处不被焉。耶稣训宗徒曰：汝等欲行仁慈，宜法天上父。彼其造物养人，无不得养者，如日以照之，人炙其辉，雨以润之，人濡其泽。……天主功业甚大，乃其仁独居万迹之上。[2]

在这里，仁作为一种具体的德性被直接属于天主，甚至被称作天主最高

---

[1] 罗儒望：《天主圣教启蒙》，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》（第一册），台湾：台北利氏学社，2002 年，第 496-497 页。
[2] 罗雅谷：《哀矜行诠》，《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》（第五册），台湾：台北利氏学社，2002 年，第 42 页。

的德性。“第一”即说明了其逻辑上的先在，又强调了其规模上的至大。又因为仁是属于天主的，所以仁最初的含义就是天主对于其造物之人的罪的悲悯和宽恕。这样一种仁最主要的特征就是普遍性，即所谓“惟公惟溥，高卑善恶无择，无时无处不被”。而对于属于人的仁而言，仁的直接含义就是对于天主的仁的效法，也就同时意味着对于普遍他者的爱。

而对仁的这种本体论结构在人之内的进一步说明则可以在毕方济（Francesco Sambiasi）口述的关于天主教灵魂理论的《灵言蠡勺》（1624）中找到：

> 其予之令超轶万类、卓然首出者，灵魂也。灵魂有内三司：一曰记含者，二曰明悟者，三曰爱欲者。……今论所习，爱欲所习者仁也，明悟所习者智也，以仁方智，则仁尊，则爱欲尊。[1]

按照中世纪神学特别是奥古斯丁的理论，人之灵魂与天主三位一体在结构上对应。故而首先出现的是肉身与灵魂的二元论，在此基础上又可将灵魂分为负责记忆的记含、负责推理的明悟与负责情感的爱欲三个部分。在这里，仁作为与爱欲直接关联的德性，是爱欲的终极目标，同时也对作为明悟德性的智起到了规范作用，故而在地位上爱欲高于其他两者，仁之为德性亦能够高于其他灵魂的德性。而又因为人灵魂内的三分本质上是一种对于上帝三位一体的仿效，故而仁在人灵魂的结构亦是起源与上帝。

可以看到，在关于仁的本体论问题上，传教士严格恪守天主教传统教义，着重强调了天主在仁的本体论结构中首先亦是最重要的地位。仁作为一种“超性之德”必然是首先属于天主的德性，而后才能够可能成为人的德性。与此同时，仁又在最基础的意义上与爱等同，表达了一种上帝赋予的，属于人灵魂爱欲的共情的倾向。而正是这样一种本体论上的恪守，赋予了仁这个儒家传统概念根本上的别义。

[1] 毕方济：《灵言蠡勺》，《耶稣会士毕方济汉文著述集》，齐鲁书社，2014 年 9 月，第 95 页。

三、以儒家为形式的仁的展开

通过早期对教义的翻译、解释与阐发，天主教传教士们已经建立起一个相对规范而稳定的观念系统。就仁这一个特定观念而言，它确立了一套以天主为核心的爱的观念系统。然而即使天主教的仁与儒家的仁两者共用了“仁”这一特定概念，但它们就内涵上来看具有诸多差别。若是仅仅从天主教教义本身出发将天主为先，则较难为人所接受；若是泛泛而谈仁爱，则会被视为儒家的已有之物。在这种情况下就出现了将天主教教义与儒家经典串联的传教士著作。这些论著可以按照串联之方法分为两类：一者是直接征引儒家经典为天主教义证（即所谓“索引”），一者是对于儒家经典表达进行天主教式的转写。

使用儒家经典为天主教义证的一个代表性著作是利安当（Antonio Caballero）的《天儒印》（1664）。该书以儒家传统四书为基本框架，通过直接引用四书内容的方式，系统地对于天主教思想和儒家思想一致性做出论述，其中不难发现仁的观念作为两者桥梁的表述：

> 天主万德悉备，咸具微妙灵明之性，故曰：“成己仁也，成物智也，性之德也。”[1]

> 《论语》云：“民之于仁也，甚于水火。水火，吾见蹈而死者矣，未见蹈仁而死者也。”夫杀身成仁，所在俱有，曷言未见蹈仁而死者？盖言若为爱天主与为爱人如己之仁而死，则形躯虽死，而灵魂得常生之福于天上国也。夫水火，本天主所生以养人之具，而不善用之，即为害人之具。彼世间之功名富贵等，犹水火也，善用之，即为事主爱人之具；不善用之，未

[1] 利安当：《天儒印》，《明清之际西方传教士汉籍丛刊·第一辑》（第一册），江苏：凤凰出版社，2013 年 12 月，第 121 页-第 122 页。

始不为水之溺人、火之焚人者矣。[1]

“成己成物”这段话引自《中庸》。在朱熹的解释中，“成”本身代表了一种体用关系，即人之为人的根本就是仁，而物之为物则有赖于人自身知的作用，仁和知两者同样作为体是属于人的性内之德[2]。但是在利安当的解释中，“成”却不再代表这样的体用关系，而转变为生成义。“成己成物”代表着天主实际上创造了人与物的过程，从而仁与智两者就不再是属于人自身的性，而变成了对于天主之成的描述，即属于天主的性内之德。

而在另一段《论语》“民之于仁也”的引用中，按照朱熹的解释，仁之于民的重要性就与水火一般，是日用必需，然而归根结底水火之于人不过是外物，而仁之于人乃是其之为人的根本，故而失去水火仅仅伤害的是人生物意义上的身体，但是失去了仁就伤害了人性自身[3]。但是利安当却将诠释重心转化到该引文后半段“未见蹈仁而死者也”上面，即若是遵守了天主爱人如己的诫命，那么死就仅仅意味着形体的失去，人的德性却能在这个过程中彰显，最终灵魂也能够获得永恒。利安当的这种引证就赋予了仁新的内涵，它使得作为一种属人的仁的德性，能够在根本上被超验的天主所保证。

而采取近似于儒家经典表达形式对天主教仁观念进行表述的一个典型案例是由高一志撰写的《齐家西学》（1633），该书是高一志仿效儒家经典《大学》的模式，对于天主教模式的道德进学进行表达的尝试。在其中记载了以仁为核心的西学进学模式：

> 凡学，贵以序而进焉。则先立乎其本，而后及其末。本者，仁也，修齐之根，而诸善之母也。乃仁之学，又本于天主，即以敬畏天主为首功。盖吾之所当爱，及所当敬者，莫大莫尊故也。[4]

---

[1] 同上，第 131 页。

[2] “仁者体之存，知者用之发，是皆吾性之固有，而无内外之殊。”见朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983 年 10 月，第 34 页。

[3] “民之于水火，所赖以生，不可一日无。其于仁也亦然。但水火外物，而仁在己。无水火，不过害人之身，而不仁则失其心。是仁有甚于水火，而尤不可以一日无也。”见朱熹：《四书章句集注》，第 168 页。

[4] 高一志：《齐家西学》，《明清之际西方传教士汉籍丛刊·第一辑》（第二册），江苏：凤凰出版社，2013 年

> 故吾西大学之修，从认己始，而至于知万有之至尊，正所谓复其初，反其本也。然既明于是，又从彼推广其仁，爱人如己，使各克其职，而尽其分数焉。[1]

在《大学》中，儒者进修的终极目标是“明明德于天下”，而方法则是由天下不断内化直到格物，又再以格物出发不断扩充以至于平天下这样一个由外至内又反至外的过程。按照朱熹的解释，格物为“至事”，即到事物本身去[2]。朱熹认为通过对个别事物内部的理进行探究，乃至于修身、齐家诸节目的扩充推广，从而在某个关键节点能够发生一德性的飞跃，以体贴到整全的理，而这里的理就并不再仅仅是某种闻见之知而也包括了最高的德性之知[3]。在这个过程中，格物就获得了一种基础的地位，而天下明德则成为了终点与目标。

而对于传教士而言，这一套由理学发明的道德进学传统虽然在形式上有很多可取之处，然而在他们认为理学在最根本的问题上并没有给出明确的说明，即仁既作为人内在的德性，又作为进学的根本目标，它是如何可能的。换而言之，传教士对于以程朱理学的问题在于，既然《大学》本身是以道德上的天下明德为终极目标，但是格物自身却又有明确的客观性倾向，那么从相对单独而客观的理出发到一整全的道德的路径就令人疑虑。而如前所述，传教士认为正是由于天主的存在，一方面仁是天主本身的德性，是人的终极追求；而另一方面人又是天主的造物，仁作为一种潜在的德性就内在于人。这就在逻辑上保证了仁“立本复初”的可能性。所以以高一志为代表的传教士就重新以天主为核心，改造了传统仁学的进学路径。

从上述例子可以看到，传教士沟通儒耶概念的方式，就其本质而言是一个以天主教教义为核心的，对于儒家文本再诠释的过程。就仁这一特定观念而

12 月，第 428 页。

[1] 同上，第 454 页。

[2] “格，至也。物，犹事也。”见朱熹：《四书章句集注》，第 4 页。

[3] “是以圣人设教，使人默识此心之灵，而存之于端庄静一之中，以为穷理之本；使人知有众理之妙，而穷之于学问思辩之际，以致尽心之功。巨细相涵，动静交养，初未尝有内外精粗之择，及其真积力久，而豁然贯通焉，则亦有以知其浑然一致，而果无内外精粗之可言矣。”见朱熹：《大学或问》，《朱子全书》（第六册），上海古籍出版社与安徽教育出版社，2002 年 12 月，第 528 页。

言，传教士对儒家所论之仁赋予了一个新的形上依据，亦即天主。天主的存在一方面使得由人内在出发的道德进学过程的可能性得到保证，另一方面则在客观上确保了德福一致的可能。这样的结果就使得天主教之仁不再是一个对于儒家已有之物或是完全陌生的他者，而变成了儒家之学的进一步拓展。

结语

仁的观念在传教士留下的文献中经历了由使用到诠释的过程，而传教士对于仁的理解亦伴随这个过程逐渐深化。仁最开始仅仅作为一种异乡的伦理规范，虽然得到了简单认知，但并未被重视，甚至无法出现在对于天主教教义的论述中。随着认识的深化，仁开始出现在传教士对教义的翻译之中，它在爱的基本内涵上由对于嫉妒之罪的克制的具体指代逐步拓展到对于天主之爱的整体描述，并在这个过程中发展出一套以天主为核心的仁之本体论。与此相伴的则是传教士对于传统儒家学说，特别是以程朱理学为代表官学的熟悉，这种熟悉使得他们能够在天主教本位的基础之上对于儒家学说进行诠释与改造，最终得到的结果就是一套融合了天主教与儒家思想的概念体系。

就“仁”这一个具体观念而言，以程朱理学为代表的官方儒学的确为新概念体系的发展留下了空间。

首先，作为理学主要课题之一的“继善成性”在哲学上意味着由事实向规范的转化过程。在朱子处，天理既作为事实万物之本体，又作为规范性价值的来源，但其本身却在严格意义上不为善恶所表；而仁作为人心中性体源自天理又是全然善的。故而从最高的理到人内心的仁中间价值范畴的转换就存在空间。而在体贴天理的过程中，朱子要求通过闻见之知向德性之知进行转化，这种从事实向规范却是“一旦豁然贯通”的飞跃，这使得进学本身存在疑虑。但是在天主教对于仁的诠释中，天主作为至善替代了善恶无定的理；而仁本身为天主

所赋，又是根本目标的天主之德，贯通了整个为善的过程。人只需要在爱天主的基础上爱他人就能够成仁。其次，理学自身有一种强烈的求知精神，它既体现在格物致知、穷理尽性等具体的命题上，又体现在儒者日常的行动之中。为万事万物寻一个道理，这是理学的一种基本倾向。天主教将上帝作为事物之本源，并提出了一套系统的解释，无疑暗中与这种精神相符契。

在儒学发展过程中，以王阳明为代表的心学系统正是通过理的内在化与良知的本体化对于朱子学说进行了转化，消解了上述问题。而传教士这种以天主教教义为核心的对于儒家经典的再诠释也在实际上可以视为问题的另类出路。

在过去主流的研究中，传教士形成的这套天主教-儒家的概念体系，要么就被理解为一种淡化了双方区别的传教策略，要么就被理解为对于儒家经典义理的扭曲，要么就被理解为某种西学东渐背景下的边缘剩余。虽然研究之间彼此侧重各有不同，但是就其共性而言则在根本上就将该系统视为相对于儒家文明彻底的外部。这种基于本土的、将天主教与儒家的关系视为异性的视角无法从根本上回答如下问题——由范礼安（Alessandro Valignano）、罗明坚、利玛窦（Matteo Ricci）等天主教传教士奠定的“补儒”的策略究竟是如何可能的？

“补儒”策略本身至少意味着在传教士的理解中，儒家思想存在缺陷与不足，而这些缺陷与不足恰好是天主教能够补充的。并且就其能够成为一种传教策略而言，它必须对于它当时的主要受众，即儒家士大夫阶层，是可以行之有效的。但如果我们仅仅把天主教思想视为一种外部而异质的宗教思想，那么这样一种“补儒”将成为难以理解的。

注意到，在近年来的一些研究中，有学者开始反思这种外部性视角，将这一套观念体系视为“儒家一神论”和区别于儒释道的“中国学统”的一部分1。为了理清这段历史的发展，我们必须重视这样一种观念的转变。地理或历史上的外来并不能必然成为观念上的他者，佛教的东传已经充分说明了这个问题。

[1] 张晓林：《天主实义与中国学统》，上海：学林出版社，2005 年，第 345-346 页。

换而言之，我们需要改变这种异质性的态度，重新去考察传教士视野中的那些儒家传统观念，它们的接受与变异。并在此基础上将天主教传教士建立的天主教-儒家的概念体系置于整体儒家文明的发展脉络之中，重新去理解整个概念体系的特殊价值。

Abstract： The concept of Ren 仁 experienced the process of acceptance, use and interpretation in the literature left by Catholic missionaries during the Ming and Qing Dynasties. Ren was initially recognized as an ethical norm of a foreign land and could not appear in the discussion of Catholic doctrine. With the deepening of cognition, Ren began to appear in the translation of the doctrine by the missionaries. In the basic connotation of love, it gradually expanded from the reference to the restraint of sin to the overall description of God's love. In this process, a system of benevolent ontology with God as the core was developed. Along with this is the missionary's interpretation and transformation of the Confucian doctrine on the basis of the Catholic standard. The result is a set of conceptual systems that combine Catholicism and Confucianism. The thorough understanding of this set of conceptual systems relies on the separation of traditional external and heterogeneous perspectives as an alternative development to Confucian benevolence.

Keywords: Ren, Catholicism, Missionary

Journal of Research for Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

基督徒宗教与世俗角色冲突及其调适——对亳州市 QN 教会的实地研究

梁晓伟（西南民族大学）、吴碧君（西南民族大学）

摘要：基督徒作为一个宗教群体，其成员在社会生活中承担着宗教与世俗两种不同的角色，一方面是作为“神的儿女”的基督徒角色，另一方面是作为社会中的成员，拥有不同的家庭以及职业角色等。这两种截然不同的角色之间可能会产生一些冲突，往往会给基督徒们的社会生活带来一些困扰。通过对亳州市 QN 教会 8 位基督徒的深度访谈，本文就基督徒宗教与世俗角色冲突的表现、产生的原因以及基督徒们应对角色冲突的方法和缓解角色冲突的途径进行了深度的探讨。

关键词：基督徒、双重角色、角色冲突、调适

一、问题的提出

角色是指与人们的某种社会地位、身份相一致的一整套权利、义务的规范与行为模式，它是人们对具有特定身份的人的行为期望，构成了社会群体或组织的基础。[1]社会中的每个个体，作为整体的组成部分，在其社会生活中都承担着不同的社会角色。在社会化过程中，每个个体在不同时期会承担不同角色，在同一时期也会承担不同的角色。社会角色对于个人社会关系的形成至关重要，因为社会角色总是和社会地位和身份联系在一起。在每一次高度结构化的社会

[1] 郑杭生：《社会学概论新修》，北京：中国人民大学出版社，2014 年，第 155 页。

互动中，社会都会为成员提供一个“剧本”，用以指导其分配给不同成员的不同角色的扮演。一个人能够正确扮演其社会角色是彰显其社会地位和身份的关键。

基督徒群体作为一个特殊群体，其成员在社会角色的承担方面具有与非基督徒不同的特点。除了每个社会成员都具有的家庭及职业等方面角色（基督徒称其为世俗角色），基督徒们还具有其特殊的宗教角色，即是其作为基督徒这一身份所需要遵守的一系列行为规范和模式。这两种角色之间可能会存在一定的冲突。这不仅让基督徒们在生活中和心理上经历了一些为难、矛盾与冲突，同时也让其他社会成员理解基督徒的行为、表达与思想可能会产生一些困难。本文中基督徒的世俗角色可从两个方面来界定：从家庭方面来说，每个基督徒在家庭中都会承担一些角色，父亲或母亲，儿子或女儿，丈夫或妻子等；从工作方面来说，每个人所承担的角色与其职业挂钩，比如医生、教师、企业主、公司职员等。并且，在工作中由于所处位置不同也会形成不同的角色关系。基督徒不同于非基督徒的地方就在于他具有宗教与世俗的双重角色。在社会现实中，一个人同时承担了多种角色，而且其中的两种或多种角色对承担者的期待发生矛盾、难以协调，从而使角色扮演者左右为难，这种现象称为角色冲突。中国传统文化中常说的“忠孝不能两全”就指的是角色冲突。角色冲突反映了人们的社会生活多样化、复杂化的现实。基督徒的宗教角色要求其要遵循《圣经》的要求，做一个“合神喜悦”的人，另一方面，社会对于其世俗角色又提出了不同的合法性[1]要求。这二种要求之间会产生一定的矛盾与冲突。这种现象，本文称之为基督徒的宗教角色与世俗角色冲突。有时，这两种角色之间的冲突会使基督徒承受巨大的心理煎熬，此时，角色冲突的调适就显得尤为重要。

本文以对安徽省亳州市谯城区 QN 教会及其信徒群体开展的实地研究为基础，探讨了基督徒在扮演宗教角色与世俗角色过程中的角色冲突问题，分析了问题

[1] 此合法性不仅指法律制度的作用，而且包括文化、观念、社会期待等制度对个体的影响。其基本思想是：社会的法律制度、文化期待、观念制度成为被人们广为接受的社会事实，具有强大的约束力量，规范着人们的行为。（周雪光：《组织社会学十讲》，北京：社会科学文献出版社，2003 年，第 74 页）。

产生的背景与原因，总结了他们应对角色冲突问题所采用方法和加强宗教角色认同即缓解角色冲突的途径。

QN 教会是一个由基督新教徒组成的小型教会聚点，现常驻教徒约 100-200 人，教会的首领是一位 35 岁的全职传道人。该教会拥有多位牧师，分别来自全国不同的地方，如合肥、温州等。信徒大都来自不同群体，有的学历较高，有的学历较低；女性基督徒人数高于男性；年龄从 20 岁至 50 岁不等。信徒主要群体是三四十岁的女性，一般承担着家庭与工作的生活压力，她们是本次研究的主要对象，也是本文样本的主要来源。

通过亲戚（LP）的引介,研究者比较顺利地进入到教会当中。通过参与该教会的各种集体宗教活动，研究者近距离观察了教徒们在自然状态下的言谈举止，并抽出 8 位具有代表性的信徒（LP、WD、FK、LY、KK、ZZ、ZX、HS）进行了深度访谈，获得了较为充分的基督徒角色冲突及调适的相关问题的资料。

二、基督徒宗教与世俗角色冲突的相关研究

通过查找和阅读文献发现，以往有关基督教与世俗社会冲突问题的研究主要分为两类：

一类是从较为宏观的文化层面去分析基督教文化与传统文化的差异、冲突与融合。此类研究者认为：基督徒在社会化过程中会经历不同文化的洗礼，如中国传统儒家文化，现代科学文化与基督宗教文化。不同的文化具有不同的指导功能和规范，而不同的规范之间必然会产生矛盾与冲突。此类研究主要是探寻基督徒在日常生活中由于接触了不同文化而产生的文化冲突与文化适应问题。文化冲突反映在个体层面上是指个体因不同文化之间的对立或排斥导致自身价值观和态度改变而导致的一种矛盾状态 。由文化差异和冲突导致的文化模式变迁以及个体在认同、态度等方面的变化则是一个文化适应（acculturation）问

题。该类研究具有代表性的是杨宝琰、万明刚的研究，他们通过对甘肃省一个基督徒较为集中的村庄的田野研究，探讨了乡村中学生基督徒在日常生活和社会化过程中由于同时接触中国传统文化、基督教文化和科学文化而经历的文化冲突和由此引发的文化适应问题。研究表明宗教风俗的冲突给中学生基督徒带来的文化冲突较为普遍。不过，由于中国人具有集体主义取向的应对模式，即“人情”大于“神情”的宗教观，在一定程度上有助于消解这些冲突。其他类似研究有刘志军以一个中原乡镇为例，考察了传统信仰与基督教的冲突与矛盾，二者在偶像崇拜、祖先供奉和争夺信众上的冲突，在“民俗兼容”、“价值伦理比附”等方面的融会以及教籍多元的问题。还有李华伟 (2008)从理念与符号的视角对基督徒在葬礼上的冲突和调适的探讨，范正义(2011)对当前基督教与民间信仰共处情况的调查与分析。[1]

另一类是以基督徒群体为研究对象的群体身份认同冲突研究。此类研究者认为基督徒群体作为一个宗教群体，会赋予群体中的每个成员以宗教身份。基督徒们也以其作为信教的一份子来界定自己的社会存在，寻找自己的群体认同感与归属感。社会学意义上的认同即为对“身份”的认同，表征着对身份或角色的合法性的确证、人们对此的共识及其对社会关系的影响。[2] 对于具有多元群体身份的基督徒群体，宗教生活和世俗生活构成了他们生活的两大内容。在其宗教身份主导下的生活称之为宗教生活或神圣生活，而由其他多元群体身份所主导的生活称之为世俗生活。对应两种群体成员身份，基督徒在现实世界中，既具有对自己宗教身份的神圣信仰认同，又具有对自己世俗存在身份的认同。不同的身份认同与建构之间也会存在矛盾与冲突。此类研究具有代表性的是刘保中对北京市 BG 家庭教会进行的田野研究，他发现基督徒世俗身份和宗教身份之间存在紧张与冲突。信徒个体通过读经和祷告等灵修活动，以及组织层面的教会和团契生活等方式来缓解其多重身份张力。一般在经历了“冲突—再构

[1] 杨宝琰,万明钢：《乡村中学生基督徒的文化冲突与文化适应——基于甘肃 W 村的田野调查》，载《社会》，上海：上海大学出版社，2011 年，第 31(04)卷:218-240 页。
[2] 孙频捷：《身份认同研究浅析》，载《前沿》，内蒙古自治区呼和浩特市：内蒙古自治区社会科学联合会主办，2010 年，第(02)卷:68-70 页。

一和解”事件流之后，基督徒们暂时性地实现了多重身份张力的和解。[1]

除上述两类之外，还有一些有关基督徒身份认同及建构过程及原因分析方面的研究。如孟玲探究了当今社会基督徒身份认同和建构的途径和状况[2]；王琦探讨了新疆地区基督徒身份认同和建构的途径和状况[3]；华桦就大学生为何成为基督徒，以及这一现象对大学教育的影响这两个主要问题做了较为深入的研究。[4]

综上，不管是从较为宏观的文化层面去分析基督教文化与传统文化的差异、冲突与融合，还是研究基督徒群体身份认同冲突，都缺乏以个体为分析单位的微观视角。所以，本文以一种微观的社会心理学的视角去关注基督徒个体的角色冲突问题具有一定的理论与实践创新意义。

三、基督徒宗教与世俗角色冲突的表现

基督徒的角色冲突主要可以表现为宗教与家庭、职业两方面的冲突。除此之外，有些访谈对象（包括学生）还提到了在其他方面经历过的一些角色冲突。接下来就分别从这几个方面来分析基督徒宗教与世俗角色冲突的表现。

（一）宗教角色与家庭角色的冲突

1.基督教义与传统祭拜仪式

基督教的教义主要来源于《圣经》，基督教文化也被称为圣经文化。在访谈基督徒的过程中，几乎每个访谈对象都会提到的角色冲突的案例就是家人的

[1] 刘保中：《基督徒群体身份认同冲突研究——以北京市 BG 家庭教会为例》，载《北京社会科学》，北京：北京市社会科学院主办，2015 年，第 07 卷:23-31 页。
[2] 孟玲：《农村社区基督徒的身份建构研究》，武汉：华中师范大学硕士学位论文，2011 年。
[3] 王琦：《边疆城市的基督徒身份建构研究》，兰州：兰州大学硕士学位论文，2014 年。
[4] 华桦.：《上海大学生基督徒的身份认同及成因分析》上海：华东师范大学博士学位论文，2007 年。

葬礼、祭祀问题。中国传统伦理要求子女要为死去的长辈进行“磕头”、“烧香”、“上坟烧纸”、“放炮”等一系列祭拜活动，而基督教的教义反对这样一系列的偶像崇拜活动。《圣经》中也有明文规定不可拜偶像，只能敬拜唯一的真神“耶和华”：“除了我以外，你不可有别的神。不可为自己雕刻偶像；……不可跪拜那些像，也不可侍奉它，因为我耶和华一你的神是忌邪的神……（出埃及记 20:3-5，和合本）。访谈对象 LP 讲述了因为家人祭拜活动所产生的角色冲突：

基督徒 LP：我的母亲去世已经将近十年了。每年过年，按照传统来说，作为子女是要给她上坟，跪拜，烧香，烧纸。而我作为一个基督徒不可以做这样的事情，像这样老人死了不去烧香别人就会看不懂，别人会说信主信的连给老的行孝都不顾了，不孝顺，不顾亲情。……甚至有的时候还会因为这些事情和家人发生争吵。

基督徒 ZX 是一位在校大学生，他也讲述了一个生动的宗教与家庭角色冲突例子:

基督徒 ZX：我的姥姥去世了，去年大年初二，我自己去我姥爷家走亲戚时，老家的规矩是如果家里有老人去世，那么就得买纸买炮给老人上坟，我和我的父母都信基督教，我妈妈告诉我不要买纸买炮，但是我的叔叔伯伯们却觉得必须要买，不然别人就会说我不懂规矩。这使我感到非常为难，一方面我要考虑我基督徒的身份，另一方面我还要考虑家里的规矩和叔叔伯伯的建议。我那时都有点儿不想去走亲戚了。

上述两个案例主要涉及到基督徒家庭角色与宗教角色的冲突，具体表现为基督教教义与传统祭拜仪式之间的冲突。基督徒 LP 作为死者的女儿，若不参加“上坟”、“烧香”、“磕头”等一系列祭拜活动便会得不到家人、邻居和周围人的理解，有时会受到别人的言语攻击，甚至会与家人发生争吵。基督徒 ZX 作为家里的小辈，一方面他要听从长辈的教导，另一方面他还要做到基督徒的本分，这使他感到左右为难，甚至产生不想走亲戚的想法。

2.教会团契活动与“挣钱顾家”

对于基督徒来说，另一个比较常见的宗教与家庭角色冲突的表现便是参加教会聚会与“挣钱顾家”之间的矛盾了。团契是基督教（新教）特定聚会的名称，其目的在于增进基督徒追求信仰的信心并且彼此分享，相互帮助与扶持。团契生活是基督徒最基本的和非常重要的教会生活，而“挣钱养家”又是作为家庭成员或者说父母必须要做到的要求。所以这二者之间也会产生冲突。基督徒 LP 分享了她在这方面的角色冲突：

基督徒 LP：我经常会去教会聚会，有时会耽误工作挣钱，给孩子做饭的时间。有的时候我不是不想给孩子做饭什么的，只是工作太忙，晚上又要聚会，有的时候回到家都 9、10 点钟了，孩子都要睡觉了。这样，别人看着也不会理解，他们就会觉得我信主信迷了，连家都不顾了……

基督徒 LP 在家庭中是一位母亲。母亲的角色要求她要照顾好孩子，挣钱顾家，但基督徒的角色要求她经常去教会聚会，那么时间上必然会存在冲突。这种角色冲突一方面表现为她由于时间上的冲突无法兼顾两方所带来的自责情绪，另一方面表现在周边人的不理解所带来的压力。这种参加教会宗教仪式活动与“挣钱顾家”之间的冲突也是基督徒在扮演宗教角色与家庭角色时的角色冲突的重要表现之一。

（二）宗教角色与职业角色的冲突

除了家庭角色之外，基督徒在工作中所承担的职业角色与宗教角色之间也会发生一定的冲突。这种冲突大致表现为基督徒宗教价值观与客观工作需要之间的冲突,比如很多企业会把效益放在第一位，缺乏对于道德伦理的考虑，甚至有些行业在实际运营中不骗人是不行的。很多人都了解，基督徒不论在生活中还是工作中都会遵守更多的行为规范。这些规范便是来自《圣经》，基督徒将《圣经》中的规范内化为自身的价值观与行为准则，这些行为准则与价值观有时候会与工作中所需的行为产生矛盾，这时基督徒们也会产生角色冲突。基督

徒 LY 是一位保险公司员工，她分享了在工作过程中所遇到的一些问题以及做法。

基督徒 LY：其他同事在介绍保险条款时可能会涉及到隐瞒或者欺骗，例如：某些条款故意不解释清楚，甚至有的不解释，或者有的故意让客户误解以达到完成业绩的目的。而我作为一个基督徒是不能那么做的。因为圣经要求我们不能欺骗别人……这当然会给我的工作带来一些困扰，而且别的同事或者领导也可能不会理解。但我一般不会去故意欺骗，保险所包含的条款我会主动解释清楚。一方面是做为一个基督徒对自己的要求，另一方面也是为了防止事后保险理赔时出现麻烦……

基督徒 LY 的案例说明了基督徒的宗教价值观与某些工作需要之间可能会产生冲突。由于她不能违背来自《圣经》的规范，所以她在工作中也会经受一些挑战。因为圣经要求她不能为了实现自己的目的而去欺骗别人，而她的同事或者领导却可能会为了利益要求她做与《圣经》规范相冲突的事情，虽然她知道自己该如何去做，但这客观上也会给她造成价值观上的冲突，她甚至表示有转行的打算。

（三）其他的角色冲突

1.行为规范与婚前同居

《圣经》中的十诫明令规定了十条基督徒不应做或必须要做的事，其中有一条是不可奸淫。在基督教文化里婚前同居便属于“犯奸淫”的大罪，是作为一个基督徒所不可为的。访谈对象 KK 是一位信仰时间较长的基督徒，经常在 QN 教会给信徒分享经文和讲道。她分享了关于婚前同居这一问题产生的角色冲突及看法。

基督徒 KK：……现在青少年都会面临的一个问题，就是婚前同居，谈恋爱没谈多久就住在一起了。我那时跟我男朋友也面临这个问题。但是作为一个基督徒，这是绝对不可以的。因为婚前同居没有经过上帝的认可，这是属于犯淫

乱的大罪，这是原则性的问题。那时别人就会觉得我与众不同，脑子有问题，甚至还有人说我和我男朋友傻……

对访谈对象 KK 而言，作为一个基督徒，她需要遵守《圣经》的规范和要求，但另一方面她作为社会成员也需要得到社会的认可。现今其他社会大众普遍认同婚前同居这一行为是正当合理的，所以当像 KK 这样“特立独行”的人出现以后，就会受到社会其他成员的不理解甚至“嘲笑”。

2.饮食规范与社交行为

在饮食方面，基督徒也有与其他社会成员差异的地方。《圣经》中也提到一些基督徒在饮食方面的规范，不能吃动物血便是其一。基督徒 KK 讲述了这种饮食规范给她的社交行为带来的影响。

基督徒 KK：作为一个基督徒，我是不能吃血的，就是餐桌上动物的血。因为血在圣经里面象征着生命，上帝造生命是平等的。平时跟别人吃饭的时候，别人也会邀请我吃，我不吃别人就会觉得你个基督徒怎么这么挑，这不吃那不吃。我也很无奈的……

在上述案例中，基督徒 KK 在承担朋友角色时想要积极融入朋友聚会，加强与朋友之间的关系，但她的宗教角色要求她必然不能与朋友吃某些同样的食物。这种来自《圣经》的饮食规范要求使得她的行为与其他人不一致，因此，她也可能遭到别人的不理解。这会使她感到困扰和矛盾。

3.学生的角色冲突表现

信基督教的学生群体作为一个较为特殊的群体，其宗教角色与学生角色之间也会发生一定的冲突。下面主要从两个方面来介绍其角色冲突的表现。

（1）圣经文化与科学文化知识

上文也提到，基督徒们常常拥有一套特定的价值规范和行为体系。对于学生基督徒来说，他们不光要受到圣经文化的影响，在学校里他们还要学习科学

文化知识。由于这两种文化之间的矛盾与冲突不可避免，基督徒个体的角色冲突也就不可避免。

基督徒 ZX：基督的文化与我们在学校学的内容还是有冲突的，基督教认为是神创造了世界，人也是由神所创造的。而学校给我们的教育是要相信进化论，说人是由猿进化而来的。……我们国家普遍信奉的是无神论，像我们这种有神论者和无神论者经常会发生一些争辩，经常是谁也说服不了谁。

由于受到双重文化的洗礼，访谈对象 ZX 经常会产生一些纠结，而且处于一个无神论者众多的大环境里，他也经常会与其他同学产生争辩。这无疑会影响他与其他同学之间的人际关系。

（2）周末聚会与兼职、社交

大学生的课余时间大都集中在周末。周末一般各基督青年教会都会举行一些集体的宗教活动，如读经、祷告、敬拜赞美等。这些对于只有周末有空的大学生基督徒来说是很具有吸引力的，他们只能通过这种宗教仪式活动来稳定和加强自身的信仰水平。不过周末一般也是大学生进行兼职活动或者社交聚餐的时间。那么这二者如何选择对于大学生来说是比较纠结的，这种角色冲突主要表现在时间方面，他们在同一时间承担多重角色所带来的压力。

基督徒 FK:作为学生来说，我觉得最主要的冲突就是周日聚会与兼职赚钱的冲突。还有就是周日聚会和玩儿的冲突了。有时同学邀请我去兼职啊，聚餐啊，因为要聚会，我都没有时间……

基督徒 FK 也是一位在校大学生，一方面他想要融入大学生朋友圈，想要和同学一起兼职挣钱，但另一方面他又想要去参加教会的周末聚会。这种时间上的冲突有时会令他左右为难。他也表示，这种周末的团契聚会与兼职的时间冲突对于基督徒大学生来说十分常见。

综上，基督徒个体由于在社会中承担的角色不同，其宗教与世俗之间角色冲突的表现也不同，角色冲突对其生活的影响程度也不同。原因分析是进一步

了解基督徒角色冲突问题的必要环节。接下来就从三个方面来分析基督徒角色冲突产生的原因。

四、基督徒角色冲突的原因分析

（一）基督教文化与中国传统文化的冲突

事实上，基督教文化和中国传统文化在养老观、婚姻观、自由观、道德观、财富观等很多方面存在着差异与冲突。比如，孝敬老人是中华民族的传统，孝老文化出现的原因可追溯到以前严重的贫富分化和统治者对财富的贪婪、剥削与占有。这些致使中国历朝历代的老年人在失去劳动能力之后几乎无法生存，所以他们只有依靠子女来赡养以及送终。其实子女在被强者剥削之后，其家庭财富已所剩无几，所以赡养老人也是子女生活的一大困难。于是产生了大量的不肖子孙，这些反过来促成了中国孝老文化。

在基督教国家，基督教徒们认为每个人手中的财富都是属于上帝的，每个人手中的钱财是上帝让他代为保管或使用的。于是这些国家认为贫富分化主要原因是制度的不健全，与一个人的才能关系不大，正是这一理念促使基督教国家收取高额的税以减少贫富差距现象。高额的税收使这些国家为保障人的“生存权”打下了基础，于是高福利成为了基督教国家养老社会制度的一大特征。在询问到基督教文化与中国传统文化存在的冲突时，不信基督教的 MK 也提出了他的想法：

非基督徒 MK：文化方面还是有许多冲突的.我个人觉得比较明显的一个就是，基督徒都是上帝的子民，上帝的儿女，“辈分”上是平等的，这和中国传统文化中强调的家庭伦理，长幼有序，等级秩序这些是相悖的……还有就是基督教禁止祭拜祖先，这与中国传统的伦理是有极大的冲突的……

MK 是在 QN 教会附近居住的一位非基督徒，他虽然不信教，但他的家人有些是基督徒，而他本身也是一名大学生，所以他对基督教文化和中国传统文化都有一定的认识，也能保持客观的评价。上文提到了基督教义和传统祭拜仪式的差异，事实上祭拜逝去的亲人是中国传统文化的要求，而且去墓地祭拜亲人的时候还一定要把他们当做“真人或神”来祭拜。这也就是说不管在墓地祭拜逝去的亲人时或者在家中的神案前烧香祭拜时，都要呼唤亲人的名字、向他们表示问候。除此之外，祭拜逝去的亲人也是获得家族成员及社区成员认可的要求。这些都说明基督教文化与传统文化之间的冲突较大。在上文中基督徒 LP 和 ZX 的经历也充分说明了基督教义与传统伦理要求之间的差异，这使得他们在同时扮演宗教角色与家庭角色时会产生一些角色冲突。

（二）基督教律法社会控制的“神圣性”

众所周知，基督徒在生活中会比其他的社会大众更加“严格要求自己”，那是因为他们不仅需要遵守世俗道德和法律规范，也要服从基督教的律法，即来自上帝的训诫或者《圣经》的教导。我国的法律条文一般是用来限制那些危害公共安全及他人生命、侵犯私人财产、限制他人自由等行为，违反法律会受到司法机关的惩罚。而道德是以善恶评价的方式调整人与人或人与社会之间关系的行为规范的总和。它包括生活中的各个方面，如家庭美德、职业道德等。社会控制按性质一般可分为硬控制与软控制：硬控制是指用法律、纪律、政权等对社会成员的价值观和行为方式进行控制，具有制度化的特点；软控制指利用舆论、风俗习惯、伦理道德等对社会成员进行控制，具有非正式化的特点。[1] 由此可见，法律控制的范围不会比道德广，道德控制的强制性和规范性可能不如法律。而用宗教的手段来实现社会控制就是用宗教信仰的教义、仪式、感情来约束信徒的行为。其本质上属于软控制，但其特殊性在于它使得这种社会控制具有一种神圣的合法性和权威，信徒更会愿意去遵守和服从，故其强制性和有效性可能高于一般软控制形式。

[1] 郑杭生：《社会学概论新修》，北京：中国人民大学出版社，2014 年，第 401 页

《圣经》作为基督徒们现实生活以及信仰生活的指南，在基督徒的心中具有至高无上的地位，甚至可以说就是基督徒的法律。基督徒们认为，如果做了违背《圣经》要求的事情，神是会有惩罚的，上帝就是他们的审判机关。《圣经》中的要求不仅包括法律规定社会公民所必须做或不可为的行为，还包括一些日常生活中与人沟通交流的要求和道德规范。比如《圣经》中就对基督徒的品格提出要求，“圣灵所结的果子就是仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制。（加拉太书 5:22 和合本）。基督徒们要将《圣经》中的要求内化为自身的行为规范，就像内化道德规范那样。综上，基督教的律法在社会控制方面的特殊性，使得基督徒们在现实生活中经受着比其他社会大众更多的约束。基督徒 KK 的访谈记录也说明了这一点。

基督徒 KK：……基督徒的约束就在圣经里面。他不可以任意妄为，也不可以想做什么就做什么。这就是最起码的一个观点，否则他就不是一个真正的基督徒。

以上表明基督徒在生活中确实要承担更多的规则约束，约束越多就代表他们在日常生活中的行为和选择会与其他的社会大众存在不一致，这些不一致一方面会导致基督徒们在生活实践中遭遇一些困难和阻碍（如 LY 在工作中遇到的冲突）；另一方面会遭到其他非基督徒的误解和非议（如 LP、KK 在生活中遭到的议论）。这些都会使她们产生角色冲突。如涂尔干指出，宗教的根本特征和本质就在于它将世界区分为神圣事物和世俗事物，其中神圣事物被赋予禁忌性和权威性。[1]作为基督徒，跟随神的话语是必然要求，因其神圣不可侵犯。基督徒所应遵循的规范因具有“神圣”的特殊性，所以表现为比法律规定的范围广，比道德更具强制性，这也是基督徒宗教与世俗角色产生冲突的原因之一。

（三）社会对基督教信仰的低认可度

[1] 李芳英：《论涂尔干社会学理论中的宗教思想》，载《东方论坛.青岛大学学报》，2006(01)：105-110.

在国内，一提到基督教，不少人认为这是洋教，他们认为基督教信仰是西方国家对中国进行文化渗透的工具。所以打从基督教在中国传播开始，国人在情感上就比较排斥这个宗教。除了信教徒之外，其他人很少对基督教信仰有较为深入的了解。普通大众眼中的基督徒大都是一群"喜欢传道的宗教狂热者"。但是，从对基督徒们的访谈中，我们发现了一些之前没注意到的事实，比如传讲福音其实是一个基督徒应尽的本分。在查询《圣经》也发现相关经文："……天上地下所有的权柄都赐给我了。所以，你们要去，使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗……（马太福音 28:18-19 和合本）"。这点应该是大多数普通社会大众不太清楚的，所以有的非基督徒会觉得传福音这种行为令人反感，甚至违反了中国的法律规定。

像 QN 教会这样的地下教会，在政府宗教管理上基本属于"灰色地带"，没有得到国家法律上的承认。地位的非法性导致了社会对其的偏见。群体之间的接触有助于消除偏见，但教会本就是一个纯粹的信仰团体，再加上中国倡导无神论和政教分离，这使得其他大众对基督教信仰的接触和了解的机会大大减少。与此同时，也会使得大众对教会、信徒认知上的"刻板印象"和情感上的"偏见"大大加深。作为一名基督徒，其行为必然有与其他人所不一致的地方，其身份也经常会被贴上各种"污名化"的标签。[1]

基督徒 LP：……这样，别人看着也不会理解，他们就会觉得我信主信迷了，连家都不顾了……实际上我去教会参加聚会并没有耽误挣钱，而且圣经上也没有说不让人好好工作，反而还鼓励勤奋，只是大多数的人根本不了解……

基督徒 FK：我寝室只有我一个基督徒，平时我很少和他们一起吃饭，因为我吃饭之前都要祷告，他们会感觉比较别扭，我自己也不太适应……

上文提到的基督徒 LP，母亲的角色要求她要照顾好孩子，工作角色上的要求是好好工作，但基督徒的角色要求她经常去教会聚会，时间上必然会存在冲突。虽然她并没有耽误工作和家务，但总会遭到周围非基督徒的误解和非议。

[1] 刘保中:《基督徒群体身份认同冲突研究——以北京市 BG 家庭教会为例》，载《北京社会科学》，北京：北京市社会科学院主办，2015 年，第 07 卷:23-31 页

这是由于一些人只看到了“表面现象”，对基督教和基督徒了解并不深入。基督徒 FK 也是一位在校大学生，一方面他想要融入大学生朋友圈，但“饭前祷告”又是他作为一个基督徒应该做的，所以往往会遭到同学的不理解，导致与同学的社交行为减少。综上，世人对于基督教信仰的不了解是基督徒容易被污名化的原因之一，基督徒个体的角色冲突便也由此而来。

五、 基督徒角色冲突调适的方法和途径

基督徒宗教与世俗的角色冲突会给基督徒带来一些生活上的麻烦，甚至还会对其信仰生活和信心产生一定的冲击。那么如何调适这双重角色带来的问题就显得至关重要。在与访谈对象的沟通过程中，我们总结出几种基督徒应对自身角色冲突的方法和加强自身宗教角色认同的途径。在这一系列的过程中，他们的角色冲突得到调适。基督徒宗教与世俗合法性行为的冲突可分为两大类：一类是原则性冲突，可界定为《圣经》上明令规定的基督徒所不能做或者必须要做的事与普通社会大众或集体对社会公民的规范要求之间的冲突，此类冲突对于基督徒来说是比较严重的，经常会使基督徒们在社会生活中承担较大的角色压力；另一类则是《圣经》中没有明确规定的非原则性问题，此类冲突通常是牧师、教会会友或者基督徒自身根据对《圣经》的理解所选择的行为与社会大众所认可的行为之间的冲突。针对不同冲突问题，不同基督徒个体的解决办法都不尽相同。最后，基督徒们会通过读经、祷告、参加团契教会等途径来加强宗教信仰和缓解角色冲突。

（一）对原则性规范的遵守

对原则性规范的遵守是作为一个合格基督徒的必然要求，也是基督徒区别于非基督徒的最主要特征。《圣经》中最具代表性的原则性规范便是基督徒

“十诫”[1]了（出埃及记 20:4-17）。对内容进行分析可发现，“十诫”的前四条是基督徒对神时的要求，后六条是基督徒对人时所应遵循的戒律。它包涵了伦理道德的原则和具体法律的要求，侧重于确立行为规范，重点不在如何惩处。

基督徒 KK：针对《圣经》中明确规定我们不可为的，我们是绝对不可做的。否则便不是一个合格的基督徒。像我刚刚和你说的拜偶像呀，婚前同居啊，这些都属于原则性问题，是坚决不可为的……

牧师 WD 从宗教和世俗两方面解释了为何基督徒不能上坟祭祀：

牧师 WD：……上坟祭祀，这是传统文化，也是基督教称为世俗的事情。原因在于我们（基督徒）认为人死后都要受审判，我们在世上所烧的、所做的，并不能影响死人的审判结果，人所做的这些都是虚空的自我安慰，或者是做给世人看的，而且上坟会浪费很多资源，关于这个冲突，我们是选择在人活着的时候尽孝，而非死后的“假孝”。

上坟祭祀属于“拜偶像”，婚前同居属于“犯奸淫”，《创世纪》9：3-4记载：“凡活着的动物，都可以作你们的食物。……惟独肉带着血，那就是它的生命，你们不可吃”。故基督徒不能吃动物的血；此外《圣经》上还有很多类似规范和要求。在面临这些与信仰有直接性冲突或者说“原则性”的问题时，绝大多数基督徒的选择是听从“神”的教诲。当然，也存在一些信仰软弱或者初信教的基督徒们做不到完全服从《圣经》的要求。

（二）非原则性问题的选择

除了“原则性”的问题外，基督徒生活中还存在一些冲突是《圣经》上没有明确规定能或不能做的，这类问题与世俗生活中的道德和行为规范要求有重

[1] 第一条：我是耶和华你的神，……除了我以外，你不可有别的神；第二条：不可为自己雕刻偶像，也不可作什么形象，仿佛上天、下地，和地底下、水中的百物；不可跪拜那些像，也不可事奉它，……；第三条：不可妄称耶和华你神的名，因为妄称耶和华名的，耶和华必不以他为无罪；第四条：当记念安息日，守为圣日。六日要劳碌作你一切的工，但第七日是向耶和华你神当守的安息日；这一日你和你的儿女、仆婢、牲畜，并你城里寄居的客旅，无论何工都不可作；第五条：当孝敬父母，使你的日子，在耶和华你神所赐你的地上，得以长久；第六条：不可杀人；第七条：不可奸淫；第八条：不可偷盗；第九条：不可作假见证陷害人；第十条：不可贪恋人的房屋，也不可贪恋人的妻子、仆婢、牛驴，并他一切所有的。

合，比如说吸烟、喝酒等问题。针对这些问题，信仰程度不同的基督徒会有不同的选择。信仰时间较久或者对信仰理解较深的基督徒大都会选择“从《圣经》中找答案”，而信仰时间较短或信仰理解不深的基督徒更可能按照自身的需要来做选择。ZZ 是一位信仰时间较长的基督徒，她分享了一节《圣经》经文来阐述其在面临非原则性冲突时的选择，基督徒 KK 也表达了她在整容问题上的看法。

基督徒 ZZ：哥林多前书 6：12 记载：“凡事我都可行，但不都有益处。凡事我都可行，但无论哪一件，我总不受它的辖制。”这句话就可以让我们明白，不是所有的事情都是有益处的，比如说抽烟，圣经上没有规定能不能抽烟。抽烟如果对我们有益处的话，我们就可以抽，但是反过来说，抽烟对我们没有益处，那便不可行……

基督徒 KK：……还有一个是我个人的观点，现在流行的整容啊，垫个鼻梁啊，纹个眉毛呀，这些对我来说都是不可以的，因为我们每个人都是上帝的原创，我们不能擅自改变它……

在遇到角色冲突时，信仰较为稳定的基督徒不会追求眼前的利益和生活的满足，基本会按照《圣经》的要求冷静地处理，他们知道自己该如何做选择，有坚定的立场。信仰不稳定的基督徒在生活中对自己的要求就比较低，有时也会受到“现实的诱惑”，控制不了自己。

基督徒 ZZ：有些基督徒，平时聚会、讲道都会去，但是在生活中还是该怎么样怎么样，该占便宜占便宜，该骂人就骂人……

总之，信仰的虔诚度会影响基督徒们面临非原则性问题时的选择，具体表现为信仰虔诚度越高的基督徒，在生活中会更多地灵活运用《圣经》中的话语来指导自己的生活。在初步应对生活中的宗教与世俗的角色冲突后，基督徒们还会通过一定的宗教仪式活动来加强自身的宗教角色认同，主要有读经、祷告和参加团契生活。

（三）加强宗教角色认同的途径

1.读经与祷告

进行宗教仪式活动是基督徒加强宗教角色认同的重要途径。在问到基督徒如何加强信仰时，几乎每个访谈对象都提到要读经和祷告。在他们看来读经就是阅读“神的话语”，“圣经都是神所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义，都是有益的”（ 提摩太后书 3: 16 — 17)。上文也提到，在面临宗教与世俗的角色冲突时成熟的基督徒们要回到圣经去找答案，说明读经是基督徒时刻检讨自身信仰的必要途径。基督徒 HS 分享了她对读经的看法和体验。

基督徒 HS: 《圣经》的经文对基督徒来说是“灵粮”，即“生命的粮食”。一个正常人的生活需要一日三餐，基督徒的“灵命”成长，就要靠读经来维持。我每天都会花半个小时到一个小时的时间阅读《圣经》。有的时候碰到不开心的事，看一下《圣经》上的话，体会一下神的教导，心情就会豁然开朗了……

除了读经，祷告也是一个基督徒与神沟通的最重要方式。祷告是向神的呼求，当一个基督徒生活遇到困难，他可以祷告来寻求神的帮助。除此之外，祷告还可以使基督徒发泄苦闷、释放情感、寻求抚慰、忏悔罪责。[1]基督徒可以将自己遇到的问题和一切心事都告诉上帝，为自己的亲戚、教会、国家和世界而祷告。“但我们要专心以祈祷传道为事。”（使徒行传 6:4）。牧师 WD 将祷告比作“属灵的呼吸”，强调了祷告的重要性。

通过祷告，基督徒可以向上帝认罪，反省自己的过错。这一“与神沟通”的过程不光是基督徒加强自身信仰的过程，同时也是其调适自身角色冲突的过程。首先，基督徒在生活中遇到一些角色冲突，这些冲突会对基督徒的心理和信仰造成冲击，造成心理上的煎熬和信仰（与神关系）上的“裂缝”。通过读

[1] 张亚月:《跨入上帝之门——基督徒意义系统的建构或重构》 北京：北京大学硕士学位论文，2003 年

经和祷告，基督徒重新去亲近他的神，修复上帝与信徒之间的关系。与此同时，其心灵也得到安慰，角色冲突得到缓解。

2.教会与团契生活

团契聚会的主要内容有：祷告、诗歌敬拜、查经、分享、聚餐等。QN 教会会定期进行教会团契活动，每周三由专门的音乐老师教唱诗歌，每周五由牧师或教会同工带领信众进行集体的敬拜与祷告，每周日晚七点会由牧师和传道人跟信徒们讲道与分享对《圣经》的理解。根据亲身体验，教会在举行宗教活动过程中确实会营造出一种比较亲切、放松的氛围。在这种氛围下，信徒们可以敞开心扉，释放自己。这样由角色冲突带来的焦虑感也会得到缓和。访谈对象 HS 分享了聚会给她带来的帮助。

基督徒 HS：基本上教会每周的活动我都会参加，聚会带给我的不仅是“灵命”上的成长，还让我认识到了很多“同路人”，我们不仅讨论圣经，分享神的话。在生活中，我们也会互相帮助……

除此之外，当基督徒在生活中遇到困难或挑战，教会也会带领信徒为其进行祷告并且提供生活上的帮助。

牧师 WD: 上次有个教会姊妹的丈夫得了脑瘤，我们教会有些教友就自愿给她捐款。聚会祷告的时候也有同工专门带领为她丈夫做集体祷告……

宗教实践和宗教体验对于基督徒维系自身信教徒的角色具有关键作用。教会组织在为基督徒纾解角色冲突带来的压力上主要有三个方面的帮助:（1）通过有组织的牧养体系和一系列的常规宗教活动起到强化宗教角色认同的作用;（2）教会和谐的氛围给予信徒在教会里集体互相祷告和彼此分享的机会;（3）帮助信徒解决实际的生活问题。如此，教会和团契生活对于基督徒来说就必不可少了。

六、结语

“身为地上的公民却不能与世俗混合，身为天国子民又不能不食人间烟火”[1]，这对于每一位基督教真信徒来说，都是伴随终生的冲突和挑战。这是由于基督徒的世界本身就是一个“圣一俗”两分的世界。“……岂不知与世俗为友，就是与神为敌吗?”（雅各书 4:4）基督徒的宗教与世俗角色认同之间存在着冲突，互相影响，这使得他们心中存在着挣扎与失调感。事实上，基督教教义跟社会规范在很多事情上表面看起来有很多冲突，但其本质上具有一定的相似性。因为不止基督教，很多宗教的教义都是教导人向善行善，而且会形成一些制度化的规范来约束信徒的行为，如：佛教的五戒：不杀生，不偷盗，不邪淫，不妄语，不饮酒；伊斯兰教的八大禁忌[2]。宗教的一些教义和教规，与我们现实生活中的道德和法律也有相通的部分。

Abstract: As a religious group, Christians bear the different roles of religion and secular in social life. On the one hand, they are Christians as "children of God", on the other hand, they are members of society and have different Family and professional roles, etc. There may be some conflicts between these two distinct characters, may causing some confusion for Christians' social life. Through in-depth interviews with 8 Christians in the QN church in Bozhou City, this paper deeply explores the manifestations and causes of the conflicts, as well as the ways in which Christians cope with role conflicts and ways to alleviate role conflicts.

Keywords: Christians ; Double role ; Role Conflict ; Adapation

[1] 林刚:基督徒的两种身份［EB/OL］. http://bbs.jrj.com.cn/msg,29200422,1.html
[2] 伊斯兰教八大禁忌：一、饮食禁忌　二、服饰禁忌 三、卫生与性生活禁忌　四、婚姻禁忌　五、丧葬禁忌　六、商业禁忌　七、人际交往禁忌　　八、精神生活禁忌。

Journal of Research for Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

数字与教会：近代中国基督教会的调查统计*

周瑜倩（上海大学）

摘要：数字给我们提供了想象的可能和空间，凭借数字，我们就有了把握外部世界的可能性。传统中国并不讲求精确的数字，因此也缺乏数目字管理。但具有西方背景的传教士来到中国传教，将他们的调查统计深刻地应用到了传教工作之中，并对当时的传教活动产生了重要影响，其留下的一系列调查统计内容更成为后世对基督教研究不可或缺的资料。因此，本文将从历史逻辑出发，梳理和考察近代中国基督教开展的一系列调查统计工作。由于新教在这方面留下许多记录，因此重点将放在新教方面开展一些大规模的统计活动，来看看当年他们是怎么样对松散的新教教会开展调查？他们取得了哪些数据，对自身治理有何作用？

关键词：调查统计；《教务杂志》；中华续行委办会

有关于中国基督教输入西方近代文化的研究已经相当丰富，但是对近代基督教带来的针对自身管理的一些制度建设，却基本无人问津。近代基督教会的调查统计制度就是一个重要个案。其实，随着近年来有关当代基督教的一些数据问题的讨论甚至争议的出现，不少人已经意识到这种有时与调查结合在一起的统计不仅仅对当时基督教会了解自身状态解决某些问题有用，而且对国家和地方的宗教治理也有重要意义。中国基督教运动的研究也离不开传教士和传教团体所留下的一手资料。这些资料中，有关于调查统计的内容有着举足轻重的作用，如《中国基督教调查资料》（原《中华归主》）、《中国基督教年鉴》、《中华基督教会年鉴》、《中国基督教教育事业》等，这些资料将调查和统计

* 本文的选题和研究得到陶飞亚老师的启发和指导，谨此致以诚挚的感谢。

结合在一起，不仅关注教会本身的成长，也注重有关于传教发展的其他事业以及中国各地风土人情的调查。它们不断被学者引用于有关基督教的各类研究之中，对了解中国基督教的发展起着重要作用。

事实上，新教传教活动注重调查统计由来已久，传教士对于统计的热情在《教务杂志》中已有明显体现。教会早期的统计活动，也为其之后进行大规模的调查统计奠定了基础。那么新教在华传教的调查统计活动究竟是如何开展的？开展的原因和意义如何？笔者将在下文中进行梳理。

一、教会早期的统计活动

传统中国并不讲求精确的数字，而西方来华人士却十分注重调查统计。早在 1833 年出版的《中国丛报》中就已刊有调查统计材料。英国殖民者在占领香港后不久，即在香港进行了人口统计调查，并编有《人口调查报告》。[1]具有西方背景的传教士也同样对统计有着巨大的热情。他们十分关心差会在中国的发展，这在传教士所创办的刊物《教务杂志》中可见一斑。

《教务杂志》(*the Chinese Recorder*)是基督教在华创办的一份英文刊物。自 1867 年因“为在工友间互通声息”创刊，至 1941 年迫于战火停刊，断延发展七十四年。[2]作为一份传教士创办的刊物，其本身具有极高的史料价值。通过对《教务杂志》的阅读和分析，不难发现，杂志中包含了大量不同差会的统计资料。从创刊开始，杂志中几乎每一年都有关于差会的统计数据或表格，尤其是在伟烈亚力主持杂志期间。其中 1876 年有关统计的内容有 11 篇，1877 年则多达 27 篇。以 1877 年的《教务杂志》为例，除了传教士信息、通信等必要栏目外，整整一年的《教务杂志》中充盈着几乎所有在华差会的统计资料。有以差会派别区分的美国浸信会、美国长老会、美国公理会、英国公理会、英国圣公会、柏林妇女会（Lady’s Mission）、中国内地会、巴色会等差会的统计资料。也有以地域区分的，如上海和苏州新教差会统计、宁波新教差会统计、杭

---

[1] 黄兴涛、李章鹏：《现代统计学的传入与清末民国社会调查的兴起》，黄兴涛、夏明方主编：《清末民国社会调查与现代社会科学兴起》，福州：福建教育出版社，2008 年 7 月，第 4 页。
[2] 崔华杰：《传教士学者与中国历史研究》，博士学位论文，上海大学，2011 年，第 12 页。

州传教士协会统计等。在这年的杂志第一期的《香港新教差会统计——1875 年 1 月前香港新教差会史纲》，详细地记录了从 1844 年开始每一年传教士在香港取得的成绩，甚至细致到包括他们所开办的学校新开设了哪些课程，有多少人皈依，各差会分别在什么时候登陆香港等等。传教士所做的在华差会统计无论在数量和内容上，都着实令人惊讶。[1]但自 1878 年保灵重新出任编辑之后，伟烈亚力时期占据大量版面的各个差会的统计取消了。[2]这导致之后几年的杂志中比较少见统计内容。不过从 1885 年之后，我们仍能在每年的杂志中看到一至三篇的统计文章，并在 1900 年之后有增加的趋势。

《教务杂志》中大量的新教差会统计数据对于研究当时差会在中国的发展具有很大的价值。前期杂志中所刊登的统计数据多是福音传播方面：传教站的数量、教堂数量、外国传教士、本地牧师、助手、传道者、受洗人数、圣餐受领者等等。当然也有关于学校的统计数据：学校的数量、学校中男女生的数量。杂志中所见最早的统计数据是浙江新教差会的统计，主要有宁波和周边地区美国浸信会差会、美国长老会、英国圣公会、中国内地会等。“根据上述的统计数据，我们知道在宁波、杭州和附近地区与差会联系的传教士有 30 人，51 个传教站和分站，22 个教会，54 个教堂，4 个受任命的本地牧师，过去一年受洗的约为 180 个，778 个领受圣餐者。”[3]通过这些，我们可以得知 1867 年浙江地区新教差会的发展状况。到 1869 年 8 月，杂志中已经收入了一份相对较为完整的在华新教差会统计表格。其中包含了北京、天津、、烟台、通州、上海、九江、海口、宁波和杭州、福州、厦门、高雄和台湾、香港、广州多达 50 个的差会统计数据。统计内容也涉及传教士、女性传教士、受诫命的本地牧师、未受诫命的本地牧师、传教站和传教分站、教堂、寄宿学校男女生数量、日间学校男女生数量、圣餐受领者、新信徒数量、慈善资助。这些统计图表和数据为我们展

[1] 陶飞亚：《传教运动的圈内“声音”：*The Chinese Recorder*（1867-1941）初论》，张先清编：《史料与视界：中文文献与中国基督教史研究》，上海：上海人民出版社，2007 年 6 月，第 254-255 页。

[2] 陶飞亚：《<教务杂志>研究》，李灵、陈建明主编：《基督教文字传媒与中国近代社会》，上海：上海人民出版社,2013 年 11 月，第 392 页。

[3] Rev. M.J. Knowlton, “A chapter of statistics”, *The Missionary Recorder*, Vol. 1, NO.12, December,1867, p.139.

现了 19 世纪 70 年代新教在华发展的初步图景。

杂志中开辟有“通信”板块，这是为方便传教士们进行沟通而设立的。其中有不少传教士在上面发表自己对于统计的意见和建议，他们之中有些人对统计事业抱有很大的信心，并乐于帮助教会的统计和提出建设性的意见，但也有不少传教士对统计并不信任，认为统计对传教事业于事无补。杂志的编辑对于不同的意见也都尽量作出回应：

> “教务杂志的编辑：有一句很有智慧的话：‘除了事实，没有什么比数字更有欺骗性。’然而，在清醒的事实中，无论是数字还是事实都没有欺骗我们。但是，我们自己被误导和错误的推导所欺骗。你的数字对那些懂得如何解释它们的人来说是有益的。
>
> 您能不能再收集更多有关中国基督教的信息？知道他们之间的性别比例也很有趣，他们在社会中的职业，能够读和写的人数等等。另一种信息也会很有价值，并且没有提供的困难。在差会中有多少皈依者作为传道士、牧师、校长、教堂长是有偿的吗？有多少传教士被雇佣为教师或者家庭佣人？又有多少在医院或者印刷厂？”
>
> 回信：“我们很喜欢通信者提出的建议，如果我们有足够的时间，我们很乐意提供这些项目在我们的差会中。与此同时，我们也很乐意收到其他差会的统计数据，我们将尽快将它们出版。”
>
> “教务杂志的编辑：我对统计没有信心，并且拒绝了填写寄给我的表格……我可以进一步的说，你的统计表与我自己所掌握的事实比较，再次证实了我对所有衡量精神工作的企图是谬论的信念。”
>
> 回信：“我们绝不是要求完善统计表，我们仍认为这是最接近事实的，并且比没有统计要好很多。”[1]

[1] “Statistics of protestant missions”, *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, Vol 2, NO.10, October, 1869, p.140-142.

这样的交流对于《教务杂志》的编辑改善统计表格的内容具有很大的帮助作用，也能解答传教士对统计所产生的疑惑和误会，帮助传教使团更好地进行下一步的统计工作。同时我们也能感受到很多的传教士都在关心着统计的内容。尽管统计是粗糙的，却是传教使团迈出的重要一步。

1876 年之后的统计相较之前又有了一些改变和进步。差会提供给我们一些可供比较的统计数据，表明差会在不同时期的进展。例如厦门和福州的差会提供了 1850、1860 和 1875 年有关于教堂数量、传教士、本地牧师、受洗人数、本地贡献等方面的统计数据。这使得我们对差会发展有了一个更为直观的对比，能了解它们在 25 年中的发展的情况。

> "1850 年，只有 1 个教堂；1860 年，有 4 个传教基地和 4 个教堂；1875 年，19 个传教基督和 20 个教堂。（厦门英国长老会）"[1]

并且统计中也开始有关于医疗工作和文字出版方面的数据。

> "医疗工作最开始在厦门是 1842 年，有一个医院包含 40 个床位。医院现有两个私人执行从业者，有 3 个本地外科医生和 4 个正在受训练的学生。
>
> 一年有 560 个病人；拿药的病人 2458 人，来自社会的所有阶层。
>
> 每年的支出是 1000 美元，由外国人和本地人共同捐款筹集；从本地人中收到的数量为 260 美元。"[2]

1876 年各个地方的差会基本采用这样的形式，1877 年的统计也会对比刚开始传教与当下传教的发展状况。之后的统计内容基本分为四块：福音传播、教育、医学和文字分布，当然每一部分之下又细分了更多内容。

---

[1] "Statistics of the protestant mission at Amoy", *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, Vol. VLL, NO.2, March-April, 1876, p.111.

[2] Rev. J. Macgowan, "Medical missionary work at Amoy", *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, Vol VLL, NO.2, March-April, 1876,p.111-112.

在当时不同地区不同宗派的联系并不紧密的情况下，这些统计数据的来源主要依靠当地的传教士游历和访问邻近各地的传教分站，再将这些数据反馈给《教务杂志》的编辑，或是填写《教务杂志》编辑寄给他们的统计表格，再将其寄回，由杂志社统一进行汇整。

需要注意的是，1877 年召开了第一次全国基督教传教士大会，这次大会对全国的差会进行一次大的统计调查，以便了解当时的传教情况，并方便不同地区和宗派的差会互相了解。

随后召开的 1890 年传教士大会和 1907 年传教士大会也对全国的差会发展做了详细的调查统计。并且我们在对比数据中也不难发现，从 1877 年到 1907 年，新教取得了很大的发展。在中国工作的团体：1876 年，29 个；1889 年，41 个；1906 年，82 个。[1]

早期的调查统计数据方便了不同差会之间的互相了解，也使得传教团体的母会了解到有多少省份还未被占据，有多少省份有专门管区，便于他们做出下一步的安排。同时也能不断看到差会在中国的进步与发展。

但无论是《教务杂志》所刊登的统计数据，还是三次传教士大会所做的调查统计，都存在着一些问题。杂志的统计太过分散，无法系统地收集中国新教差会年度统计数据，统计内容覆盖不够全面，很多也得不到应有的反馈。这导致数据是不完整也是不全面的。而传教士大会召开的间隔过长，导致在华传教士无法时时获得统计数据。并且很多数据的界定也十分困难。“教堂的数量很难说明。 如果每个信徒的小团体被称为教会，教会的数量将超过一千。”[2]因此一个系统而专门的统计机构与负责人，及统一的统计标准就急需被提上日程。杂志中也曾有人提出过这样的建议到：

[1] “Missionary statistics”, *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, Vol. XXXVIII, NO.5. May, 1907, p.295.

[2] Rev. J.W. Davis, D.D, “Statistics of protestant mission work in China”, *Recorder of the general conference of the protestant missionaries of China held at Shanghai*，May 7-20, 1890, Shanghai: American Presbyterian Mission Press, P.660.

> “很长一段时间以来，我一直在询问是否有一些计划无法系统地收集中国新教差会年度统计数据。首先，在我看来，一个人做这个工作是一件太过巨大的任务。因此计划应当是这样：每个人收集他代表的省的数据，然后交给在上海的主席制成一般的表格，放在教务杂志的专栏中。第一个需要克服的困难是委员会的选择和组织。这看起来很长，而且会浪费太多时间，要一直等到下一次传教士大会在 1907 年的召开。因此，我们不能有一个志愿的委员会吗？这是个建议。还有其他人有更好的建议吗？”[1]

之后的传教士确实注意到了调查统计的重要性，并由此开展了一些的调查活动，形成了一系列的调查资料，在传教史上产生了重要影响。

二、清末民初大规模调查统计活动

收集和整理传教使团在华传教的全部情况是一项非常巨大的工程，这几乎是一件令人难以想象的困难任务。然而，19 世纪末 20 世纪初，有人试图着手来完成这件不可能完成的任务。

尽管早期已有传教士着手在做传教的调查统计，但这样的统计始终是分散而粗糙的。由于缺乏一个统一的协调机构，基督教新教各个传教使团的信息十分闭塞，相互之间得不到充分的交流，所以人们对于大清末年中国境内的基督教传教情况很难有一个全面的印象。[2]因此在 1890 年第二次在华基督教传教士全国代表大会结束后，在华传教士联盟开始着手编纂一本可随时供人查询和参考的《中国传教使团手册》。此书于 1896 年正式出版，首次向读者比较详细地介绍了 45 个在华新教传教使团的概况，迄今仍具有很好的研究和参考价值。[3]

1907 年百年传教大会，为了对新教在华各差会的事工有一个更清晰全面的认识，大会的筹备委员会计划编辑一份在华各项社会工作的简明扼要。该书所用的方法与《中国传教使团手册》完全一样，来自加拿大长老会的广学会干事

[1] P.W. Pitcher, “Missionary organization and statistical returns”, *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, Vol. XXXV, NO.6. June, 1904, p.315-316.
[2] 本书编委会编：《中国基督教年鉴（1）》，北京：国家图书馆出版社，2013 年 1 月，第 2 页。
[3] 本书编委会编：《中国基督教年鉴（1）》，北京：国家图书馆出版社，2013 年 1 月，第 2 页。

季理斐被指定为该书的主编，他将要调查的资料以信件的形式发给在华各个差会，然后编辑成《新教差会在华百年史》一书于 1907 年百年大会前夕出版。[1]

1910 年，中国的传教士借鉴日本传教使团的做法，开始编纂一部类似的中国基督教运动的年鉴。作为基督教文献出版机构的广学会担负起了编纂的重任，年鉴的主编仍然由季理斐担任。由于中国幅员辽阔，承担起这样一份工作并不容易。1910 年出版的第一本《中国传教使团年鉴》前言中也说到：

> “日本可能是便于管理的，但是中国地域辽阔。计划书坦诚地承认在中国做和日本一样的事情或许是不可能的。第一个不完美的尝试已经出现在了这本书上，但是我们很高兴地说 300 个提前的订阅者，给了我们简单的信心，让我们给大家呈现了这样一本书。”[2]

该书从 1910 年开始出版，开始时的名称是《中国传教使团年鉴》，之后随着中国教会和基督徒的成长，从 1926 年起，《中国传教使团年鉴》正式改名为《中国基督教年鉴》（以下简称《年鉴》），一直出版至 1941 年，共 21 期。

在《年鉴》出版的过程中，发生过一件大事，那就是 1913 年中华续行委办会(*China Continuation Committee*)的成立。这是中国基督教会历史上的第一个涵盖各宗派的常设机构，其目的在于为进一步推动基督教在华的宣教事业提供最具参考价值的资料。[3]由于基督教在西方宗派林立的历史原因，因此随着各国差会入华的同时，也带来了他们固有的宗派主义。1900 年前入华的各差会，各自在中国建立自己的差会，基本上互不联络，也没有一个中心的组织。1910 年爱丁堡普世宣教会议的召开为中国建立全国性的组织提供了契机。1913 年，爱丁堡大会主席穆德访问中国，并在中国主持召开了全国基督教大会，在会中仿照爱丁堡续行委办会的方式成立了中华续行委办会。中华续行委办会成立的

---

[1] 王德硕：《北美的中国基督教史研究述论》，上海：上海人民出版社，2016 年 3 月，第 152 页。

[2] “The Christian Movement in China, 1910”, in D. MacGillivray, eds. *The China Mission Year Book*, Shanghai: Christian literature society for china 1910, p.i-ii.（中国基督教年鉴（3），国家图书馆出版社，2013 年重版）。

[3] 罗伟虹主编：《中国基督教（新教）史》，上海：上海世纪出版集团，2014 年，第 359-360 页。

重要目的之一是要开展对中国基督教事业的全面调查，它的出现使得更为全面而系统的调查统计事业逐渐成为现实，笔者将在下文中详细介绍委办会的调查事业。

该机构成立之后，就从广学会处接管了《中国传教使团年鉴》的编纂工作，由它负责指定该《年鉴》的主编和编委会成员的人选。这样一直到 1922 年，续行委办会完成它的使命。之后，中华全国基督教协进会成立，由协进会继续跟进《年鉴》的编纂工作，直到1941年的收官。它向我们展示近30年的时间里，中国社会面貌的变化和传教使团在中国所做的种种努力，也让我们看到了这 30 年来，中国教会的发展。正如《年鉴》序言里所说："它就像一套全面记录和展示在华新教传教使团活动的大百科全书，为我们发掘西方来华传教士和中国近现代史的史料提供了一座丰富的矿藏。"[1]

中华续行委办会在华成立的九年时间里，不止承担《中国基督教年鉴》的编纂工作，更是将自己成立初期调查的目的和宗旨发挥到极致。1910 年，爱丁堡召开普世宣教会议，会中便提出要进行全面的宣教事业调查。1913 年，爱丁堡大会的主席穆德博士(Dr. John R. Mon)访问中国并主持了一系列会议。在上海召开全国基督教大会后，正式成立中华续行委办会。大会中提到委员会应详细调查所有宣教地，印刷各项图表，详记各宣教地点，教堂基督教职员与宣教师，总教徒之大略，以及教会内大小学校、医院，以及各项慈善机关。[2]委员会下设许多特别委员会，与调查相关的特委会也是最多的。这些特别委员会对中国基督教的现状和国情做了周密的调查研究，最初只是由各差会的传教士分门别类地收集各种与传教相关的资料，为全面调查的开展做一些准备工作。[3]

早期统计由于没有专门的机构导致统计内容分散和混乱。现在已经设立专门的调查机构，那么调查过程采用怎样的形式进行是委员会所关心的问题。由于中华续行委办会与爱丁堡续行委办会的关系，爱丁堡续行委办会所使用的统

[1] 本书编委会编：《中国基督教年鉴（1）》，北京：国家图书馆出版社，2013 年 1 月，第 30 页。
[2] 全绍武：《基督教全国大会报告书》，上海：协和书局，民国十二年五月（1923.5），第 92 页。
[3] 尹明亮：《爱丁堡会议与中国教会》，硕士学位论文，山东大学，2010 年 4 月 20 日,第 35 页。

计标准成为了中国教会所借鉴的标准。爱丁堡大会的续行委办会通过小组委员会在这一方面准备了一个详细报告，如果中华续行委办会能够确保采用这样统一的程序来报告中国的差会工作的一般事实，那么它将有助于消除现有的混乱条件。[1]尽管使用统一的统计表格并不意味着统计的完整，但确实会比之前发表的一般数据要更为精确。调查委员会收集到的统计数据，不仅用于《中国基督教年鉴》，也用于从 1914 年开始出版的《中华基督教会年鉴》，该年鉴是委办会仿照《中国基督教年鉴》出版的，一直出版至 1936 年，共 13 期。与前一种不同的是，它是以中文形式出版。该年鉴编辑之宗旨，其范围仅及于与本会联络之各基督教会，调查其事业效果，及进行之状况，以概括主义述之。[2]《中华基督教会》所列各种统计调查图表，率多关于西国教士，实以在华西人为数较少，调查尚易，故先就见闻较确者，列成图表，将来更拟于华人方面，精细调查，借资参考比较。[3]

调查特委会前期的调查工作为 1918 年开展的全面调查做了充分的准备。统计干事司德敷在 1918 年的《中华基督教会年鉴》中提到：

> “前次中华续行委办会开年会时，曾决议今日中国教会，应施行总调查，盖以中西教牧之观察，均谓中国传道事业，至今已达一种之程度，足有成绩可调查也。且欧战今已告告终，将来世界恢复和平，对于传道事业，自必益加振奋。”[4]

可见到 1918 年，试办全国总调查的时机已经成熟。1918 年开始的调查涉及范围之广前所未有，委办会的成员也为此做出了很大的努力。在 1917 年的会议上确定了工作计划，并在第二次会议上批准了收集信息的问卷表格。调查问卷的复印件和其他必需材料在 11 月的第一周一起被散发出去。11 月的最后两周和

---

[1] “The China Continuation Committee”, *The Chinese Record,* Vol. XLV, NO. 3, May, 1914, p.267-268.
[2] 基督教会民国二年全国议会组立续行委办会编：《中华基督教会年鉴·第一期》，上海：商务印书馆，1914 年 11 月，前言页。
[3] 中华续行委办会编：《中华基督教会年鉴·第二期》，上海：商务印书馆，1915 年 11 月，U123-0-1，第 3 页，上海档案馆。
[4] 中华续行委办会编：《中华基督教会年鉴·第五期》，上海：商务印书馆，1918 年，第 173 页。

12 月的前两周，秘书访问南方的城市，其目的是希望帮助他们提供有价值的信息。[1]之后是收集调查材料的反馈，并将其转录，最后形成图形展示和最终报告。为了获得更多的调查资料，此次调查采用文献调研与发放统计表格、询问表格相结合的方式进行，[2]其数据和资料的来源是多方面的。1921 年的年会上报告说会在年底完成英文版本，中文版将在 1922 年初完成。这样可以保证在 1922 年全国基督教大会召开之前，大家都能有时间进行阅读和研究。

全面调查的工作持续了三年，对于中国基督教的事业，以科学的方法、详细的调查；将教会中布道、教育、医药、文学、慈善、等等的工作，详细调查，巨细无遗，不但调查教会事业的现状，更是以此省与彼省的工作比较，以往的工作与现在的工作比较，此项的调查是中国教会前所未有的。[3]当然，其中的困难也可以想见。在幅员辽阔的中国土地上进行调查，其数据的繁多和庞大就足以分散人的精力。同时为了追求数据的准确性和完整性，需要咨询多个来源，并进行多次的检查。加上缺乏中国助手的援助，所需信息难以获得。但这些困难并没有消减委员会成员的热情，最终完成了《中华归主——中国基督教事业统计（1901-1920）》（现名《1901-1920 中国基督教调查资料》）这一巨作。

1922 年，全国基督教大会召开，中华续行委办会的使命告一段落，中国教会成立了新的组织机构——中华全国基督教协进会。它既是中华续行委办会的继续，同时又有新的使命和任务。而委办会存在的九年时间里，在调查统计事业上所做出的成绩已对当时和后世都产生了极为重要的影响。

三、调查统计事业的原因与意义

无论是早期传教士分散的调查统计活动，还是之后大规模、有系统的调查统计，为何传教使团如此热衷于此？调查统计是对事实的一种的考究，于统计学理论而言，统计可以根据过去的事实求得正确的见解，并分析比较以考查往

[1] 《中华续行委办会第 7-9 次年会记录：第七次会议》，1919 年 4 月，第 75 页，U123-0-11-1，上海档案馆。
[2] 李志英、罗艳、傅奕群：《认知中国：近代中国社会调查的人群聚类分析与研究》，北京：商务印书馆，2013 年 2 月，第 423 页。
[3] 《中华归主——中华归主运动通告书》，第十六期，1921 年 11 月 10 日，U123-0-60，上海档案馆。

事成败的原因，而定现在事业进行的方针，免得覆辙重蹈。[1]这样的理论应用于传教团体的统计活动同样有效。中华基督教会年鉴中曾提到："统计调查，与教务之进行，均有极大之关系，不有比较，不足以惩前毖后，不有调查，不足以舍短取长。"[2]传教初期，新教各个宗派分散，大家在各地传教，消息也相对闭塞。早期的统计尽管不够精确，但在一定程度已经反映了当时各个地区各个宗派传教的事实，便于各个差会之间互相了解，清楚自己和其他差会传教发展的程度。将这些调查统计内容传回家乡的母会，也使得他们对中国的宣教事业有所了解，以便制定下一步的传教方针，预测将来传教事业的变迁。通过调查得到的数据也能使传教士清楚自己这些年所做工作取得的成绩，对于激励以后的传道工作亦有很大帮助。并且，这些传教使团不止考察差会发展的状况，也调查中国的风土人情、人口地理等情况。这对于传教会针对中国的特殊情况和现状，制定适合中国路线的传教方针有很大作用。并且，随着中国基督教徒地位的不断提升，华信徒在传教中的作用也日益重要。司德敷提到调查事业的开展也能使华信徒知传教事业的重要性，仅仅依靠西宣教师是远远不够的，因此应各当奋勉，以图教会自立，自行布道，以养成其自行发展之能力。[3]可见，这样的调查统计活动是十分必要的。正如《教务杂志》中所说："甚至传教士在研究自己的工作时也不知所措，直到他们的工作记录得到很大的改善。实质性的进步取决于对有关过去和现在环境的事实的准确了解。"[4]

19世纪末20世纪初较大规模的调查统计和1918年的全面调查工作的开展，除了上述原因，也离不开一些必要条件的成熟。首先，基督教在华的宣教事业是一个从分散走向联合的过程。1877年、1890年、1907年、1913年以及1922年召开了五次大规模的传教士大会。其目的就是整合在华传教资源，共同实现中华归主。而要达到这个目的，就必须有详尽的调查资料。[5]并且传教士大会的

---

[1] 赵胜忠：《数字与权力——统计的现代转型与中国国家成长》，博士学位论文，南京大学，2012年5月，第78页。
[2] 中华续行委办会编：《中华基督教会年鉴·第四期》，上海：广学会，1917年12月，第212页。
[3] 中华续行委办会编：《中华基督教会年鉴·第五期》，上海：商务印书馆，1918年，第174页。
[4] "The Statistical Secretary", *The Chinese Record*, Vol. XLVII, NO.6, June, 1916, p.358.
[5] 参考王德硕：《北美的中国基督教史研究述论》，上海：上海人民出版社，2016年3月，第155页。

召开，打破各自差会独立传教的局面，也使得他们更加想要了解彼此。然而光靠传教士大会进行的交流远远不够，需要传教使团手册方便大家查询和参考。这就产生了 1896 年的《中国传教使团手册》，也成为了《中国基督教年鉴》的开端。

其次，清末民初的中国社会处在一个剧烈变革的时期，其变化日新月异，各个传教使团的发展十分迅猛，如果不及时更新调查资料，就会难以把握基督教在中国发展的态势。因此，一部系统的调查年鉴十分必要，它将帮助传教士和母会及时把握最新的动态，以便更好地传教。加之日本的西方传教使团已经连续八年出版了题为《日本基督教运动》(Christian Movement in Japan)的《年鉴》，给了中国传教士刺激和动力，由此产生了《中国基督教年鉴》。

第三，世界基督教宣教组织的支持。1910 年爱丁堡大会之后，世界宣教事业走向联合，大会上成立了爱丁堡续行委办会，为中华续行委办会的成立奠定了基础。其后出版的统计报告也成为中华续行委办会统计报告的参照。[1]爱丁堡续行委办会为中华续行委办会的调查统计事业提出了许多宝贵的建议和帮助。同时，一个统一机构的建立也就为全面的调查事业提供了可能性。加上北美世界布道运动担任所有调查经费，以及宣教会资金的投入，使得传教使团具有全面调查的实力。由此《中华归主》这一 79 万余字的调查巨作能得以实现。

当时进行的调查统计活动，对当时和后世又产生了怎样的影响？从上文调查统计的原因我们就能发现，调查的目的是为了更好地制定传教方针。“这个调查的工夫，是找出全国教会的实情，是找出教会的荣辱。我们大家在这奋起进行，要为全国效力的时候，总要先把全国教会的情形，无分事体的巨细，实情的好否，全都把他看的了如指掌，然后才得有恃无恐去竭力进行。”[2]他们能够清楚地看到他们自己差会的工作与其他差会有关的工作，指导他们更有利地分配工程和资金，以及协助他们在中国各地的所有任务的工作中提高效率，协

[1] 参考王德硕：《北美的中国基督教史研究述论》，上海：上海人民出版社，2016 年 3 月，第 155 页。
[2] 《中华归主——中华归主运动通告书》，第十三期，1921 年 6 月 10 日，U123-0-60-43，上海档案馆。

调和平衡。[1]其次，能唤醒中国基督徒对这个国家传福音的更大兴趣和更深刻的责任感，中心目标是继续更加迅速和充分的宣教与福音运动。[2]《中华归主》的序言中也提到：进行本调查的主要目的是为了加速中国宣教事业的发展，并使之更有成效。本调查的目的不只是要说明基督教在中国已经取得的成就，同时也要是中国基督教一致化，并提出各教区独具的特点借以评价每个教区的宣教事业。[3]而调查中采用对比的方式，不仅能从横向看出不同宣教地的事业差别，也能从纵向表明宣教事业的得失。通过对比，便于传教团及时调整传教策略。

而当时处于宣教目的进行的调查统计活动留下的调查资料，成为现今研究中国基督教运动重要的原始资料。无论是《中国基督教年鉴》、《中华基督教会年鉴》还是《中华归主》，我们都能从这些材料中发现当时中国的现状，传教发展的状况以及传教使团当时所进行的活动。加之，中国的统计调查起步较晚，清末统计也未讲求精确化的数字，对考察对象更是缺乏较为深入的分析。社会的动荡也使其缺少系统的社会调查。因此，传教士的调查活动也起到了补充清末民初中国发展动态的作用。

《中华归主》一书出版，因这些调查材料不仅显明了基督教在华发展势力之迅猛（由本世纪初的 8 万人到 20 年代初发展为 36 万），而且还表明了基督教的最终野心是要“占领全中国”。这也引起了一些原本就对基督教无好感的知识分子更大的反感，由此引发了第一次非基督教运动。[4]但抛去传教士的宣教野心，就调查统计本身而言，它对当时中国和基督教运动发展的帮助以及后世的研究具有肯定的价值和意义。

[1] 《中华续行委办会第 7-9 次年会记录：第七次会议》，1919 年 4 月，第 72 页，U123-0-11-1，上海档案馆。
[2] 《中华续行委办会第 7-9 次年会记录：第七次会议》，1919 年 4 月，第 72 页，U123-0-11-1，上海档案馆。
[3] 中华续行委办会调查特委会编，蔡永春、文庸、段琦、杨周怀译：《1901-1920 中国基督教调查资料》（原《中华归主》修订版），北京：中国社会科学出版社，1985 年，第 9 页。
[4] 参考段琦：《奋进的历史——中国基督教的本色化》，北京：商务印书馆，2004 年 5 月，第 180-181 页。

从配角到主角：两次百年纪念大会上的中国声音

赵碧芳（上海大学）

摘要：1907 年在新教入华一百周年之际，中西力量对比已出现明显的变动迹象。传教士在上海举办了在华百年传教大会，兼具纪念百年传教成就和讨论在华传教事务双重意义，传教士邀请中国官方代表和资深的中国基督徒参与各类纪念活动，中国方面也借此机会表达了自身立场和观点，呈现出中外辑睦的良好形象。但在上海百年大会上缺乏具备投票权的中国代表参会引发中国基督徒的不满和质疑。在教会自立程度较高的广东，一批深具民族情感和爱国热忱的基督徒领袖决定自费自办华人纪念大会，地方官员也给予大力支持。中国基督徒在两次大会之间实现了从配角到主角的身份转换，也用行动向各方展现了自身能力和独立承担教会事务的强烈意识，为中西新教权势建制的形成提供了早期探索。

关键词：在华百年传教大会、华人百年传教纪念大会、中国基督徒、传教士、官教关系

19 世纪后半叶，伴随着条约体系的建立，宗派林立的新教差会纷纷来华开拓教务，但差会间各行其是的传教活动阻碍着传教事业的有序发展，为此在华传教士曾于 1877、1890 年召开过两次大型跨宗派大会，借此平台交流各自的传教经验，规划未来传教策略与方向。原计划于 1900 年举办的第三次传教士大会因义和团运动爆发等众多因素而推迟，传教士在集体讨论后决定于 1907 年新教来华传教一百周年再次举办，兼具纪念在华百年传教的意义，因此此次大会的正式名称为“在华百年传教大会”（China Centenary Missionary Conference）。

虽然此次大会具有双重性质，但是以往研究主要围绕大会各项议程展开，着重于将其与前两次大会进行对比，并探查其对此后在华传教事业的影响，针对传教士、中国基督徒开展的各类纪念活动的关注度尚显不够。同时因为缺少具备投票权的中国代表参会，与会的中国访客数量很少，研究者普遍认为虽然此次大会将传教士与中国同工的关系定位为“同事”，但传教士仍居于一种指导者的位置。[1]“中国基督徒由于缺乏传教士的信任，即使他们有领导能力，也很少得到锻炼的机会。”[2]这些观点的确反映了当时中国基督教发展的部分实相，不过由于以往研究主要基于传教士的话语体系，即当时的英文大会记录，缺少中文史料和中国基督徒的相关文章，因此没能注意到存在于二者间的暗潮涌动，也忽视了中国基督徒面对此种状况曾作出的反应以及他们在百年纪念活动中发挥的作用。

裴士丹教授提出的“中西新教权势建制”概念是我们理解 20 世纪前期中国基督教史的重要线索，那么这一建制在 20 世纪最初十年经历了怎样的形成过程？在华百年传教纪念活动便是一个重要的切入点，当时不仅有传教士在上海举办的百年传教纪念大会，广东基督教人士也组织了华人纪念大会。对两场纪念活动的深入研究有助于我们认识传教士在这段历史中所做的贡献之外，了解基督教中国化进程中中国基督徒、中国官员乃至社会各界所做的努力，并增进对这一时期基督教在华发展态势的认知。

一、日益壮大的传教事业与中国基督徒的成长

义和团运动后在华传教士开始更多的反思条约特权的危害，在与官府往来时态度大为收敛，吸纳信徒也更加谨慎，同时传教士在教育、医疗、救济慈善等社会事业上投入更多关注，传教版图也拓展至内地各省，基督教进入在华发展的“黄金时期”。社会的进步吸引了越来越多的新教差会和传教士来华开拓

[1] 张珺：《“在华教会”与“中国教会”——以三次传教士大会为平台的讨论》，《基督教学术（第 7 辑）》，上海古籍出版社，2009 年，第 87-118 页。
[2] 刘家峰：《从助手到领袖：1910 年代的中国基督徒——以诚静怡为中心的考察》，《社会科学研究》2007 年第 2 期，第 494 页。

传教事业，到 1905 年前后中国成为传教士首选的传教地区。到在华百年传教大会召开时有 82 个差会团体在华传教，传教士达 3833 人，受餐信徒 18 万人，被按立的中国牧师有 345 人，未受按立者 5722 人，中国基督徒的奉献数达到 30 万余银元。[1]

相比从数量上直观感受教会的发展，当时中国基督徒质量也有所提升。传教士注重培养教会的自养能力，入教者虽然还是以受教育程度低的下层民众为主，但逐渐摆脱以往“吃教者”的形象，并且上海、广州等沿海城市还存在一批“基督徒商人”和“基督徒知识分子”，有助于形成良好的社会效应。中国教牧人员的增长也有利于更多基督徒领袖出现，虽然这一时期的基督徒领袖往往是在地方社会具有影响力的教会人物，全国乃至国际性的领袖人物要等到民国以后才能出现，但是他们已不愿事事仰赖差会和传教士，试图争取更多自主性。

20 世纪最初十年，不断加深的民族危机使得国人对于西方人和西方文明持有一种复杂心态，民族主义意识高涨深刻影响着中国基督徒的思想观念，教会内部的中西隔膜也愈加严重。中国基督徒既不满于传教士对教务的控制，也欲表明自己的爱国热忱。义和团运动后民教冲突已大为减少，但偶有发生的教案问题还是令中国基督徒感到国家主权遭西人干涉，自身也遭受误解，这成为推动中国教会自立的核心因素。1902 年高凤池、宋耀如等人在上海组织中国基督徒会主张教会自立，原因便是不满于“辰州教案”的处理结果，想要“以爱国爱人之心”“妥筹预弭教祸之法”。[2]1906 年俞国祯发起的中国耶稣教自立会也申明是“忧教案之烈，悲外患之亟”，强调其“爱国、爱教”属性[3]。

面对中国教会的自立运动，传教士有着复杂心态，差会内部对此也多有争论。一些传教士虽然意识到教会最终将由中国人管理，但又认为当时的中国教牧人员能力不足，尚未达到完全自主的程度，不愿将权力转交给中国人。一些

[1] Missionary Statistics, *The Chinese Recorder and Missionary Journal,* May, 1907, p.295.
[2] 《中国基督徒会小启》,《中西教会报》，1903 年 4 月，第 14 页。
[3] 《追录鼓吹自立会之缘起》,《圣报》，1924 年 7 月，第 2 页。

差会和传教士则认为教会自立是传教事业发展到一定程度的自然结果，很早便开始了培养中国本土教牧人员的尝试，并积极支持和推动中国教会走向自立。

由于传教士的理念差异、基督教传播的地域差异以及中国基督徒成长状况各异，因此中国教会自立情况也各有不同。广东是基督教传入最早的地区，在广东开展传教事业的长老会传教士汲约翰、浸信会传教士纪好弼、湛罗弼等都致力于推动教会自立，因此广东地区的教会自立程度相对较高，在 19 世纪末便开始自主办教的尝试。1872 年陈梦南积极联络海外华侨筹集资金，组织粤东广肇华人宣道会，这是最早的国人自立教会。19 世纪末两广华人浸信会组织成立联会，张立才成为首任干事。进入 20 世纪后，广东基督徒的自立活动更为频繁，1903 年多位教徒在华人宣道堂集会，决议以宣道堂为母会，另组“兴华自立会”为子会，选举冯活泉为会长，廖卓庵任会吏。[1]不过自立教会并不意味着要完全与差会和传教士断绝联系，1906 年黄旭昇等人在广东也效仿中国基督徒会组织广东基督徒会，但强调参与者不用离开母会，而且“若兄姊欲入会，必要母会有荐书本会方允收纳。”[2]可知广东基督徒的在追求自立的同时也努力与传教士和差会保持良好合作。

除了教会内部的关系变化，进入 20 世纪后，官教关系也面临新的形势。“在清末新政的背景下，官教互动成为常态。”[3]在华传教士的根本目标是广传福音，为此他们需要与官僚阶层保持良好的交往，为传教活动提供便利。传教士在举办一些重要活动时常常会邀请当地官员出席，如 1907 年山东省所有的高级官员以及 50 余位中级官员出席了济南府的英浸会共合医道学堂（English Baptist Institution）开学典礼，传教士狄考文（Calvin Wilson Mateer)在典礼上发表演讲。[4]在 1907 年上海举办的青年会第五次大会上，两江总督端方也

[1] 罗伟虹主编：《中国基督教（新教）史》，上海世纪出版集团，2014 年，第 321 页。
[2] 《外教人论羊城基督徒会之成立（附黄旭升先生致本馆函）》，《通问报：耶稣教家庭新闻》，1906 年第 214 期，第 1-2 页。
[3] 陶飞亚、李强：《晚清国家基督教治理中的官教关系》，《中国社会科学》2016 年第 3 期，第 200 页。该文也涉及到此次尚贤堂欢迎会的部分内容。
[4] （美）丹尼尔·W.费舍著；关志远等译：《狄考文传：一位在中国山东生活了四十五年的传教士》，广西师范大学出版社，2009 年，第 118 页。

曾派员出席。政府官员对于基督教的态度对于民众有着重要的示范和导向意义，传教士一方对于当时的官教关系非常满意，认为“民教辑睦，帖然相安，内而政府，外而疆臣，亦皆保护臻至，约束极严，不令其下稍有蠢动。”[1]

地方各级官府也有众多具备留洋经历和交涉经验的官员，以往被看做是反教主力的官绅阶层对传教士和基督教的态度大为转变，他们都非常注重与传教士维持良好的关系。当时的直隶总督袁世凯、两江总督端方、两广总督周馥都是著名的开明官员，他们不仅在义和团运动期间对传教士进行保护，也多次上陈处理教务问题的奏折、发布政令并组织编撰相关书籍。[2]不过对中国官员而言，与传教士的交往毕竟是因应形势之举，当中国基督徒提出教会要自立自养以消弭民教冲突时，官员不论是基于自身的民族情感还是维护辖境治安的客观需要都会支持中国基督徒的行为。1906 年俞国桢在建立耶稣教自立会时便请求官府立案保护，并强调“中国耶稣教自立会之设，意在尽除民教嫌隙，即遇有民教词讼一以和平办理，不假外人分毫之力。”[3]这种将容易引发中外交涉的民教冲突转变为内政问题的设想无疑与地方官员的诉求相契合，上海道瑞澂多次发布告示对其予以保护。

在百年传教大会召开之际，如何纪念百年传教成就，推动在华事业进一步发展成为当时西方传教士与中国基督徒的关注焦点。对于在华各差会和传教士而言，此次大会既是对百年传教的纪念，还是向母会和各国传教士展示其传教成果的机会，并且在纪念活动之外最重要的是讨论各项在华传教事务。在华传教士努力呈现中西融洽的情景，但此次大会并没有为中国代表留下席位，这成为后来深受垢病之处。对中国基督徒特别是成长起来的中国教牧人员来说，借由在华百年传教纪念活动，他们想要向传教士和差会展示自己的能力，为此后在教会内部提高自身地位而努力，同时基督徒也要向中国社会展现自立自主的形象，扭转社会对于教徒和基督教的偏见，因此他们对于能否参与并以何种方

[1] 《论基督教百年大会辑睦中外之大旨》，《大同报》，1907 年第 10 期。
[2] 如袁世凯 1901 年在山东颁布《保教简明章程》，1904 年在直隶发布《各州县教案简明要览》、周馥在 1905 年编撰《教务纪略》等；《各省近事：外交：编定传教约章摘要》，《秦中官报》，1907 年 12 月，第 33 页。
[3] 《道示照录（为设中国耶稣教自立会事）》，《申报》，1906 年 3 月 31 日，第 17 版。

式参与纪念活动非常在意。对于地方官员而言，在华传教百年大会是一次国际性会议，他们需要向世界各国展示其开放包容的形象，官教双方长期的良好互动也使众多官员深度参与到传教士组织的各项活动中来，同时官员对于中国基督徒自办华人纪念大会的想法也乐见其成，并及时提供帮助。下文将对此进一步展开叙述。

二、 上海纪念大会上的中国声音

上海作为新教在华传教事业的基地，各差会在华总部多设在此。在百年大会召开前上海的传教士们积极参与各项筹备事宜，也组织了众多纪念活动，其中最为盛大的是李佳白（Gilbert Reid）组织的尚贤堂[1]欢迎会。对于以推动“中外和洽民教辑睦”为己任的李佳白来说，此次大会无疑是展现成果的难得机会。1907 年 4 月 27 日下午，欢迎会在尚贤堂花园内举办，到场传教士有 600 多名，除在华传教士外还有来自英、美、加、法、德等国的母会代表和访客出席，尚贤堂方面的到场者有商约大臣吕海寰、上海道台瑞澂以及其他尚贤堂董事，包括朱葆三、吴少卿、陈润夫、叶明齐、杨信三等，此外还有上海县李大令、英法两会审公解谳员也出席了欢迎会。李佳白等人还曾邀请盛宣怀，但他因事并未出席。2由于尚贤堂在社会上颇具影响，同时此次欢迎会规模盛大，因此从筹备到举行都备受关注，众多中英文报刊都进行了报道。[3]

尚贤堂欢迎会最为引人注目的是直隶、两江、两广总督，江苏、浙江巡抚均派代表出席。百年大会举办地上海正是两江总督端方的辖境，他对基督教的

[1] 尚贤堂是传教士李佳白最初于北京创办的社会团体，原名上层社会布道会（Mission Among the Higher Classes in China）。它“面向中外上层人士，以协调中外关系，调和中西文化冲突为目标。”因此非常重视与中国官绅阶层的交往。义和团运动后，尚贤堂在张之洞、盛宣怀等官员的支持下迁往上海，并进入发展的黄金十年。

[2] 《麦葛老李佳白朱葆三等致盛宣怀函》，1907 年 4 月 23 日，《朱葆三史料集》，宁波出版社，2016 年，第 197 页。

[3] 尚贤堂方面专门出版了记录会议内容以及几位代表发言的小册子，上海的《申报》、《时报》、《新闻报》、重庆的《广益丛报》；英文报纸《字林西报》、《北华捷报》以及具有基督教背景的《万国公报》、《通问报》、《教务杂志》，还有一些西方差会报刊都对其进行报道。

态度无疑备受瞩目。[1]由于唐元湛[2]此次是以端方代表的身份出席，所以在有关这次欢迎会的报道中多未指明他与尚贤堂的密切联系，但实际上唐元湛与李佳白有三十年的交情，并任尚贤堂董事二十余年，在李佳白两次返美时也始终由他来承担尚贤堂各项公务。他的官私身份都是代表端方参加这次会议的不二人选。[3]袁世凯派遣的代表钟文耀[4]是非常有外交经验的官员，当时负责处理洋务事宜。周馥派遣的代表为包家吉，有关他的资料较少，但目前可知他曾参与处理"马嘉理事件"，也是具有处理外务经验的地方官员。浙江巡抚张曾敭代表为世增。[5]世增对于教务问题非常熟悉，1906 年法国限制教权，中法商约修订在即，张曾敭曾代世增上奏整顿教务清单，希望借此机会与法国"订定焦律，减损教权。"[6]江苏巡抚陈夔龙代表为陆钟琦，其与传教士相关的资料较为缺乏。地方督抚如此集中地派遣代表出席传教士集会，代表们普遍具有留洋、出使及对外交涉的经历，这都表明新教进入中国百年之际官教关系早已不同往日。

欢迎会上几位官方代表多使用外语致辞，"江督直督所派代表钟唐两观察操英语，浙抚代表世观察操法语演说尤为特色。"[7]对于参与此次欢迎会的西方人士而言，这批熟谙外语、娴于外务的中国官员出席也预示着未来官教关系将向更好的方向迈进。由于此次集会旨在促进民教辑睦，所以几位官员的发言多是赞扬基督教在华的百年成就，不过从中仍可以感受到官方对如何处理民教冲突的理解。

钟文耀向与会人员介绍了袁世凯在处理民教问题上的成绩，他希望在百年纪念之际，"诸教士有鉴往事，研究其启人误会之由而随时改良，我国家亦自治其民坚明约束。"在钟文耀看来民教辑睦是需要中西双方的各负其责共同努

[1] 大会期间《北华捷报》还发表了名为"总督与大会"的文章，认为端方一向对所有为中国民众谋福利的外国人及其工作表现出善意和礼貌，并详细叙述了端方与传教士之间长久以来的良好互动。参见：The Viceroy and the Conference，*The North-China Herald and Supreme Court & Consular Gazette*,April 26,1907.
[2] 唐元湛为第二批留美幼童，1905 年曾随五大臣出洋考察政治，后端方任用他为驻沪接待外宾专员。
[3] 《纪本堂董事唐露园先生事略》,《尚贤堂纪事》，1922 年第 13 卷第 1 期，第 38-39 页。
[4] 钟文耀是清末第一批留美幼童，曾担任清廷驻美使署通译官、驻日使官二等参赞、北洋洋务参赞。
[5] 世增为京师同文馆法文学生，曾出使英、法、俄等国，后任浙江洋务局差使。
[6] 《浙江巡抚张曾敭奏道员世增条陈整顿教务缮具清单据情代奏褶》，中国第一历史档案馆、福建师范大学合编，《清末教案（第三册）》，中华书局，1998 年，第 871-874 页。
[7] 《尚贤堂开欢迎耶稣教士会纪盛》,《申报》，1907 年 5 月 18 日，第 5 版。

力才能实现。世增在发言中表示自己非常认同李佳白在《民教相安议》中的观点，认为该书“于西教士则谓宜遵礼貌于华人，习教者则谓当守法律此律己之严也，于平民则毫无畛域之分，于官长则自尽交际之道，此待人之恕也。”[1]此外商约大臣吕海寰和上海道台瑞澂也发表致辞，他们分别任尚贤堂议董会长和董事，二人的双重身份正是当时官教调和的最佳展现。瑞澂的发言也认为只有民众遵守法律、传教士不妄加干涉、中国官员秉公办理，在三方的共同努力之下才能达到民教相安的效果。[2]这与世增等人的观点不谋而合，可见当时的官员阶层对于民教问题颇为熟稔，他们对此已经形成一种普遍认知，并且官教双方对此看法也趋向一致。

面对中国官员的发言，百年大会主席汲约翰在答词中强调传教士一直以来视华人为友，他认为传教士与中国官府在慈善、教育事业上可以展开进一步的合作。李佳白在欢迎会上叶发表了简短致辞，他随后便在西方差会杂志上发表长文介绍此次集会，并更为明确的表明了他的想法。他认为中西双方虽然在民族、宗教、种族、风俗习惯、仪式等方面都存在差异，但仍可以基于友好和尊重的态度相互交往，认为传教士在打破偏见、误解和怀疑方面做得努力最多，并且已得到一些人的认可。[3]此次欢迎会也证明这样的尝试是非常成功的。教务杂志评价此次尚贤堂欢迎会时认为，李佳白的工作中最有影响力的部分便是他的社会交往，这有助于培育中外人士的友谊，化解许多人的忧虑，并且通过促进官员对传教理念的理解而更好的推动传教事业的进步。[4]

除了尚贤堂欢迎会之外，当时还有各类欢迎活动在会议期间穿插进行。在 4 月 26 日上海传教士协会筹备的欢迎会上，两位中国人出席并致辞，其中一位是中国牧师张葆初，另一位便是上文提到的两江总督端方的代表唐元湛。[5]在传教士看来，“有一个像端方总督这样的人派代表来欢迎传教士和基督徒，这是对

---

[1] 《尚贤堂欢迎耶稣教士会纪事》,《万国公报》，1907 年第 223 期，第 92-99 页。
[2] 《尚贤堂欢迎耶稣教士会纪事（续前）》,《万国公报》，1907 年第 224 期，第 325-329 页。
[3] Rev. Gilbert Reid,D.D., “A Social Function in China”, *The Christian work and the evangelist*, 1907, p.374.
[4] Exception to the centenary missionary conference by the international institute, *The Chinese Recorder and Missionary Journal,* Jul., 1907, p.393.
[5] Inaugural Reception, *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, May, 1907, pp.284-285.

他们劳动的极大认可，标志着中国新教历史上的一个美好时代。”[1]一些大的教派也组织了社交聚会以加强了中外基督徒的交流。4 月 30 日中午后，伦敦会的当地代表和朴脱（W. H. Poate）夫人在联合礼拜堂大厅举办招待会，款待伦敦会和美部会的母会代表和访客。同一天晚上，200 多名长老会教徒以社会身份在北京路的特派记者招待所聚会。并且卫理公会、浸信会和圣公会教徒也有类似的集会。[2]此外上海基督徒商人也组织了欢迎活动，5 月 3 日商务印书馆邀请 650 名大会代表和访客参加午宴。[3]他们以行动展示了中国基督徒的成长。

以往由于中国代表的缺位，研究者普遍认为此次大会是西方传教士在唱独角戏，在开会前中国基督徒也意识到此次纪念大会缺少华人参与：“兹闻赴斯会者，皆系久于中国之西人，而华人无分也，盖一切所讲者，俱系英文故也。”导致中国人缺席的因素将在下文详细论述，不过中国基督徒虽然不能以正式代表的身份出席，但还是努力参与并展现对此次纪念活动的支持。在开会当天上海各教会牧师及有职人员佩戴欢迎徽章在青年会所门前站立，并请中西书院、清心书院、约翰书院的学生身着戎裝奏军乐，欢迎传教士的到来。[4]

虽然没有为中国基督徒提供参与百年大会讨论决议的资格，传教士还是积极邀请了一些在各领域德高望重的中国基督徒出席大会相关议程。4 月 27 日下午是围绕“中国教牧人员”这一主题的讨论，一个中国牧师代表团应邀来到讲台上，潘慎文（A. P. Parker)将代表团介绍给与会的传教士，明恩溥将这一内容翻译成官话。潘慎文明确表示中国牧师绝不是传教士的助手或者手下的人，而是传教士的同事。两位中国牧师代表发言，一位表示令他感到惭愧的是，经过一百年的发展中国教会仍然像个小孩子，然而独立精神在中国正迅速发展。另一位牧师感谢传教士对中国人的教导，他希望中国人可以承担起他们的责任。他说，广州的许多差会都在建设自立教会，他期待可以短时间内形成一个宏大

[1] Rev. George S. Miner, M.A., China Centenary Missionary Conference, *Northwestern Christian Advocate*, June 12, 1907, p.7.

[2] Social Gathering, *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, May, 1907, pp.288-289。

[3] George A. Stuart, M.D., “China Centenary Conference”, *The Christian Advocate*, June 20, 1907, p.21.

[4] 《百年大会预闻（本埠）》,《通问报：耶稣教家庭新闻》，1907 年第 244 期，第 247 页。

的中国基督教会。[1]到新教在华传教百年之际，传教士与中国教牧人员的关系已经发生重大转变。[2]虽然大会讨论中传教士们对于如何看待和处理双方的关系仍然存在很大争议，但在面对中国教牧人员时传教士还是承认中国教牧人员地位的上升，中国牧师的发言也表明了他们的责任感和承担更多教会事务的诉求。5月 1 日下午，在“妇女工作——教育”主题的讨论中，中国女子教育先驱阿德希女传教士在世的年纪最大的学生曾兰生（Tseng Lai Sun）夫人出席。[3]曾夫人也是最早从事教育工作的中国女性。

沈毓桂生于 1807 年，与马礼逊入华年份相同，因此极具纪念意义，他长期担任《万国公报》的华文主笔，是当时深具影响的中国基督徒。在百年大会开会前，林乐知、李提摩太等人到沈毓桂家中邀请他届时诣会，“指陈同人开会宗旨，兼阐发耶教善与人同之宏愿，俾教外望道未见之士，藉余作一识途老马，引之入胜。”[4]可见，传教士们邀请资深的中国基督徒参会的主要目的在于展现传教成果，并引导更多的中国人信教。但是由于沈毓桂不小心摔伤必须卧床休养因而缺席大会，不过他还是在《万国公报》上发表颂辞纪念大会的召开。他在文中详细阐述了新、旧教的区别以及新教的宏愿，其意也与传教士们的想法相契合。5 月 2 日上午，大会专程委派由丁韪良、林乐知、范约翰组成的委员会答谢沈毓桂致大会的问候。[5]由沈毓桂与传教士们的此次往来可以看出，虽然此次大会没有中国代表，但是资深的中国基督徒还是可以通过一些特殊途径发挥他们的影响力。

5 月 7 日，在有关“传教士与公众问题”的讨论中，唐元湛道台又一次受邀出席，大会主席汲约翰认为这是传教史上第一次有中国官员在这样的场合谈论

---

[1] The Chinese Ministry, *Record of China Centenary Missionary Conference*, p.471.
[2] 刘家峰：《近代中国基督教运动中的差会与教会关系概论》，《中国基督教区域史研究》，巴蜀书社，2008 年，第 49 页。
[3] 曾兰生（1826~1895），又名曾恒忠，祖籍广东海阳，被认为是比容闳更早赴美留学的中国人。1850 年与印尼土生华人路德·亚德(Ruth A-tik)结婚，出席百年大会的应是路德·亚德。详见：Edward J. M. Rhoads, “In the Shadow of Yung Wing: Zeng Laishun and the Chinese Educational Mission to the United States”, *Pacific Historical Review*, Feb., 2005, pp.19–58.
[4] 沈毓桂：《拟玛礼逊纪念百年大会记并颂》，《万国公报》，1907 年第 219 期，第 49 页。
[5] Abstract of Proceedings, *Record of China Centenary Missionary Conference*, Shanghai: Methodist Publishing House, p.XXVII; A Graceful Greeting, *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, Sep., 1907, p.517.

传教士与中国政府的关系。与前两次偏于赞扬和恭维的致辞不同，在此次发言中唐元湛更为清晰的表达了自己的观点，他首先称赞了传教士过去取得的成绩，接着便转而批评过去传教士对武力的依赖，唐元湛直言除非有令人信服的证据表明传教士不会再利用条约权利开展传教，否则会对传教士的的工作和努力产生压倒性的负面影响。唐元湛建议传教士应放弃自身优越感，加强与中国人的社交往来，并以祖先崇拜为例加以说明传教士对于中国儒家文化缺乏了解。[1]唐元湛的发言对过去民教矛盾的根源进行了剖析，并向传教士提出建议，这与尚贤堂欢迎会上几位官员的意图相似。在多年后尚贤堂对唐元湛的悼文中还特别提到了他在百年大会上的演讲场景："先生以中西交涉，我国割地赔款，多由教民肇衅，乃将耶教博爱与孔教汎爱宗旨，本非枘凿，洋洋洒洒，演说数千言，更劝以勿因小故而酿大祸，袒教民而伤感情，西人多为动容。"[2]此次对话也有助于中外传教士理解中国官方对待基督教和传教士的态度，以进一步调整未来的传教策略。

除以上受邀出席此次纪念大会的中国人外，当时的中国基督徒以至普通民众也可以参与相关纪念活动。大会期间有不到 20 位中国基督徒作为访客参会，这些中国人的具体信息我们目前难以一一获知，但其中也有余慈度、陈维屏等此后中国基督教史上的重要人物。大会期间，每晚还有知名传教士进行公众演讲。[3]不过由于英语演讲的受众面有限，因此每晚同时有人在青年会所用华语演说，在这些演讲中还会向听众介绍百年大会的相关决议[4]，普通的中国基督徒和民众也可以及时获知大会信息。4 月 27 日为礼拜日，大会专门组织了公众会议，这被认为是"与百年纪念大会有关的最有趣和最鼓舞人心的会议之一"。当天下午便有 1800 名上海基督徒、学校学生等聚集在市政厅参加会议。[5]

中国人的出席为百年大会增添了不一样的色彩，也给传教士们留下了深刻

[1] A Representative of the Chinese Government, *Record of China Centenary Missionary Conference*, Shanghai: Methodist Publishing House, pp.734-738.
[2] 《纪本堂董事唐露园先生事略》,《尚贤堂纪事》，1922 年第 13 卷第 1 期，第 38-39 页。
[3] 《百年大会演讲纪题（本埠）》,《通问报：耶稣教家庭新闻》，1907 年第 245 期，第 3 页。
[4] A Chinese Meeting, *The North-China Daily News*, May 3, 1907.
[5] Meeting of native christian, *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, May, 1907, p.280.

影响，他们在撰写与百年大会相关的文章时往往都会特别提到这些细节。[1]中国基督徒、官员乃至更广泛的普通民众通过百年大会这一平台，与世界各地的著名传教士直接接触，有助于增进双方的相互理解。但是缺少中国代表这一问题还是会影响传教士与中国基督徒之间的情感，对于华人没能参会这一问题，当时的中国基督徒便颇有微言。

《通问报》上有关于大会的连续报道，并在大会召开前发表了署名知白子的时评："此次百年大会，非为纪念传道于他国。乃为纪念传道于中国。何以西人皆奔走皇皇，经营数载以成此大会。独我华人阒然无声不发一言。垂手乐观其成。"[2]这一批评在中国基督徒间引发众多讨论，随后彭启峰在《西人百年大会之感情》一文中强调了这次大会对中国基督教发展的重要意义后指出："惟此次聚会均用英文，中国教友不能与分，有谓华人程度过低，资格未及，且语言不通，无裨实济，于是物议纷然，殊于同力合作义务，颇滋障碍。"[3]两篇文章虽在最后都指出中国人切勿因此与传教士心生隔阂，仍要与其进行合作，但从中还是可以感受到当时存在于中国基督徒间的诸多不满与质疑。

那么传教士一方对此有何解释？在《教务杂志》等英文杂志上相关内容虽然非常简短，但也有助于我们了解传教士一方的观点。 在《本土教牧人员和下次大会》的文章中传教士已经意识到当时的争议，"许多人有一种明显的感觉，他们被排除在外了。"但是他们强调语言不通是这一问题的根源，该文最后指出不应该让中国教牧人员有被轻视的想法，在筹备另一次会议时要充分考虑这个问题。[4]在 5 月 7 日晚上举办的告别会上，大会执行委员会主席郭斐蔚（F. R. Graves)也专门解释了没有中国代表出席大会的原因，并强调："在我们所做和所说的每件事中，我们都在思考如何能够最好地帮助中国基督徒和中国教会。"《教务杂志》报道没有完整记录郭斐蔚的发言，但认为"大家都清楚他们缺席

[1] Rev. James Vernon Latimer, Morrison Centenary Conference from a Missionary's Standpoint, *The Baptist missionary magazine*, Aug., 1907, p.336.
[2] 《时评》,《通问报：耶稣教家庭新闻》，1907 年第 245 期。
[3] 《论说：西人百年大会之感情》,《通问报：耶稣教家庭新闻》，1907 年第 247 期，第 1 页。
[4] Native Ministry and the Next Conference, *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, May 1907, p.280.

的原因"。或许在当时传教士看来，不论是语言还是其他方面，中国基督徒还未达到参与讨论并决议在华传教事务的程度。但是该文也意识到："差别和困难不得不面对，但不会始终存在，我们几乎不可能再单独讨论传教士问题了。"[1]分歧的存在激励传教士更加重视中国教会与基督徒的成长，进而在此后支持中国基督徒举办自己的大会。

在传教士自身的认知以及中国基督徒的质疑声中，此次大会将是最后一次传教士大会已经成为当时传教士群体的共识。美部会代表团主席提到："大家都坦率地说，这肯定是最后一次传教士大会了。下次大会将是中国教会自己的会议，那时传教士和中国人将在一个共同的基础上相遇。"[2]他认为中国基督徒将承担起在自己的土地上传教并维护和发展基督教会的责任，传教士对此充满乐观的期待。女传教士麦美德（Miss Luella Miner）也在有关百年大会的文章中称应该为能干的牧师和中国教会的其他领导人承担更大的责任做好准备，"下一次会议(必须马上举行)将庆祝中国本土教会时代的到来。因为我们培养的这个年轻巨人早已把襁褓解开了。"[3]

三、登台的主角：广东纪念大会中的中国基督徒

面对上海百年传教纪念大会缺乏中国代表的局面，中国基督徒决意自行组织纪念活动，在华人信徒每月定期集会的上海小公祈会上，有人便提议此事，并拟定于次年九月四日举行华人纪念马礼逊来华传道百年大会。广东籍牧师黄旭昇极力促成此事，他表示"吾深望此会之能底于成也。吾深望中国所有之信徒赞助此会之能底于成也，不然我不知我中国信徒何以为地。"[4]可见其对举办华人纪念大会的期望。因资料缺失，目前对于上海是否曾举行百年祝典以及其中的细节不得而知，但是曾多次在上海参与讨论的黄旭昇将该想法带回，广东

[1] Prominent Thoughts, *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, Jun., 1907, p.343.
[2] Professor Edward C. Moore, D.D., "The Centenary Missionary Conference", *The Missionary Herald American Board of Commissioners*, July 1907, p.328.
[3] Miss Luella Miner, "The China Centenary Missionary Conference", *Mission studies: Woman's Work in Foreign Lands*, Aug., 1907, p.234.
[4] 《时评》,《通问报：耶稣教家庭新闻》，1907 年第 245 期。

华人百年传教纪念大会得以成行。[1]

1807 年马礼逊入华传教时，最初抵达的地方便是广东。1906 年广州各教会便曾举行小型的纪念活动，当时青年会事业正拟推及广东，因此此次纪念活动更多的是借此机会筹建马礼逊纪念堂，更加大型的纪念活动未能提上日程。[2]《真光报》在记述广东纪念大会的筹备经过时提到 1906 年广州十大公会曾欲筹集 20 万银元建堂纪念，但因耗资较大，未能如愿筹齐，遂决定在上海百年大会后，于马礼逊入华满百年之日在广东举行庆典。[3]不过当时对于是否举行庆典似乎存在分歧，在民族主义盛行的形势下，时人多认为"外人传教为其政府所利用以阴行其殖民政策"，在中国举办大会纪念外国人来华传教似有"媚外"的嫌疑，中国基督徒努力在爱国的民族主义者与教徒的身份间寻求平衡。在《真光报》的专题报道中便专程对举办这次纪念活动进行解释，强调"今日之纪念，非纪念英人马礼逊，实纪念中国得耶稣始于英人马礼逊。"[4]1907 年黄旭昇曾提及："广东信徒旧岁虽有提议，请各省信徒派代会议，以作百年祝典纪念，无奈老成持重，安隐畏劳派，多不主张救主骑驱入京张扬故事，此事暂寝。"可知当时整个社会对基督教与外国势力联系持有疑虑，导致教徒在行事时也不愿张扬，因而当时并没有达成是否举办纪念大会的一致意见。

不过同样是在民族主义的激励下，上海百年纪念大会召开时中国基督徒的讨论和质疑无疑加深了黄旭昇等人自行筹备华人纪念大会的想法。在回到广东后，他便开始积极奔走劝说之前并不主张开纪念大会的同仁。[5]1907 年 7 月 27 日（农历 6 月 18 日）在兴华会礼拜堂举行的各公会联会上，最终决定举办华人庆祝百年传教大会。兴华会本就是由广东教会领袖发起成立的自立教会，在当时颇有影响，入会者众多，联会上推选的纪念大会总委办长廖卓庵便是兴华会会

[1] 黄旭昇：《定期集议华人百年大会（本埠）》，《通问报：耶稣教家庭新闻》，1907 年第 254 期，第 2 页。
[2] 《传道百年纪念会启（广东）》，《通问报：耶稣教家庭新闻》，1906 年第 205 期，第 3 页；《筹建纪念马礼逊堂劝捐序文》，《真光报》，1907 年第 6 卷第 1 期，第 2-3 页。
[3] 廖卓庵：《中国耶稣教百年纪念会记》，《真光报》，1907 年第 6 卷第 8 期，第 1 页。
[4] 张亦镜：《自序》，《真光报》，1907 年第 6 卷第 8 期，第 3 页。
[5] 黄旭昇：《羊城纪念马礼逊百年庆典详闻》，《通问报：耶稣教家庭新闻》，1907 年第 266 期，第 23 页。

吏。[1]四日后在伦敦会自立会再次集议，由廖卓庵确定筹备组成员，分别为择地部长刘子威[2]、陈设部长蔡自昭、主理演说部长张立才[3]、音乐部长余锡生、文件部长劳曰富、招待部长谢恩禄[4]、度支部长黄旭昇。[5]

因是临时起意，广东纪念大会的筹备时间仅有月余，不仅无法请其他省份的代表参加，甚至连所需款项都未能集齐。不过当时的广东基督徒领袖已有一定经济能力，筹备组成员自行凑出七百元用于各项支出。[6]在筹备组的努力下，各项事宜都有序进行。9 月 5 日（农历 7 月 28 日）即马礼逊入华前一日，广东纪念大会如期举办。大会会场规模壮观，长 40 米，宽近 27 米，高与博济钟塔齐，可容纳三四千人，搭建费时十六日，至开会当天才完全建好。会场内部陈设精致，而且为保证会场安全，筹备组专门安装电灯以防火灾，并请水车公司提前预备。为防到会者不足数，筹备组为每场集会印制了五千份入场券，结果每日到会者络绎不绝，因人数过多有人还想要仿造入场券以渔利，出乎筹备人员的意料。为维护会场秩序，筹备组除安排了专门的招待员外还设有稽察员、纠仪员数人，对于参会人员的言行举止都进行规范。[7]

大会前后共计四天，前三日举办纪念活动，最后一日充做广东基督徒联会的秋季聚会。大会主席每日均不同，分别为美领事波贺劳、岭南学堂国文总教习钟荣光[8]、长老会传教士富利惇，并且请广东政界、绅界、学界、报界、商界、慈善界分日参会。大会期间各项流程紧凑，每日专程请陆军速成学堂军乐队奏军乐，还请教徒、学生鼓琴、读诗、唱歌，并组织与会人员为政府及民教相安、

[1] 廖卓庵，浸信会牧师，革命派人士，曾在美留学，1902 年《真光报》创办，湛罗弼主政，请廖卓庵任主笔，廖邀张亦镜任编辑；1903 年任孙中山帮助改组的资产阶级革命报刊《大同日报》编辑；1903 年兴华自立会成立，廖卓庵任会吏；民国建立后曾任高要县县长。

[2] 刘子威，伦敦会信徒，1907 年冬在佛山轮船上曾发生印度警察踢死中国人命案，多位医学界人士在刘子威医所集议主张华人自立，决定成立光华医社，这是中国"第一间'民办自教'的西医学校"。

[3] 张立才，浸信会牧师，两广浸信会传道部总巡。

[4] 谢恩禄，伦敦会自立会牧师，1904 年，谢恩禄提倡自养，刘子威、钟荣光等人多有襄助，后来曾任广州青年会总干事。

[5] 《中国耶稣教百年纪念会记：缘起》，《真光报》，1907 年第 6 卷第 8 期，第 4 页。

[6] 黄旭昇：《羊城纪念马礼逊你百年庆典详闻》，《通问报：耶稣教家庭新闻》，1907 年第 266 期，第 23 页。

[7] 《中国耶稣教百年纪念会记：会场形式 陈设 规则 秩序》，《真光报》，1907 年第 6 卷第 8 期，第 7-14 页。

[8] 钟荣光，广东香山人，字惺可，1895 年参加孙中山发动的广东起义，1896 年加入兴中会，1899 年受洗入教，1900 年任岭南学堂汉文总教习，1907 年被袁世凯密探拘捕，后经营救得脱。武昌起义后任广东都督府教育司长，后任国民党纽约支部长。1928 年岭南大学收归国人自办后任第一任校长。

教务及学务、全球教会与中国振兴祈祷。

此次大会最为重要的环节是各项演讲，这些题目都是当时中国基督徒最为关心的内容。第一天由传教士皮尧士演讲“马礼逊历史”、杨襄甫[1]牧师演讲“百年后中国教会前途之希望”、传教士湛罗弼演讲“中国民教相安问题”，其后几天的演讲题目分别涉及基督教的教育、文字、慈善以及同风俗的关系，演讲者多为中国教牧人员。[2]在晚上举行的会议上，分别为谢恩禄任主席演讲“劝戒鸦片”、黄登云任主席演讲“振兴工业”、湛罗弼任主席演讲“改良风俗”，吴尊三任主席演讲“家庭教育”，每晚有五位讲员围绕主题依次进行演讲。[3]

纵观此次广东纪念大会，可以看到有几个特点：

首先从筹备者和演讲者来看，他们多为广东地区主张教会自立自养的中国教会领袖或在各领域颇具影响的基督徒。他们深具民族情感和爱国热忱，在教内将推动教会自立视为争取国权的一部分，在教外也为挽救民族危亡而努力。其中多位基督徒都与当时的革命人士关系密切，第二日大会主席钟荣光便因被视为革命党被抓刚获释放。在大会筹备过程中也处处体现着中国基督徒的自立意识，筹备组成员不假手于人，而且坚持自行筹款。参与筹备的中国教会人士前后有两三百人，他们在极短的时间内将各项事宜筹备妥帖，这也证明了中国基督徒已经有足够的能力独立承担教会事务。

虽然演讲者中有数位知名传教士，但是他们也意识到了中国基督徒与传教士在此次大会中的“主客”位置。湛罗弼（R. E. Chambers）在大会演讲中表示：“眼前此纪念会已算是自立精神，会场顶上虽大书特书马礼逊先生传道入华百年庆典，我西人并无一人预议，纯是中国教友自办，我得立此地演说，实系中国教友用一张中国耶稣教百年纪念会单柬请来，不请我都不能擅立此地，

[1] 杨襄甫，与孙中山等革命党人往来密切。具体参见：陆丹林《总理的一位师友杨襄甫》,《时代精神》，1944 年第 9 卷第 5 期，第 71-72 页。
[2] 《各讲员演说词》,《真光报》，1907 年第 6 卷第 8 期，第 9-41 页。
[3] 《夜堂聚集汇记》,《真光报》，1907 年第 6 卷第 8 期，第 41-42 页。

盖我辈西人在此事实系客，客非得主人请自不敢孟浪也。”[1]他认为传教士在中国所有教堂都是做客，并期望此后中国教会可以逐渐做到完全自立。他在《教务杂志》上也发文介绍此次大会，并对中国基督徒的自立意识大为赞赏。他强调这次大会的筹备始终由中国人掌握，而且没有向外国人请求捐款，尽管有些人自愿提供帮助。[2]湛罗弼的演讲和文章虽然并不能代表全部在华传教士的观点，但也表明广东地区的教会自立已经达到很高的程度，这为此后全国各地的教会自立运动起到良好的示范效应。

值得注意的是，在这次纪念活动中广东地方官员多有协助。在广东基督徒拟建马礼逊百年纪念堂时，两广总督周馥、其他多位地方官员以及侍郎伍廷芳都提供捐款。纪念大会在选择场地时曾计划借河南戏院、博济医局等地为会场，但都因担心参会者太多而作罢，后来巡警局龚廉访得知这是华人自办的大会，非常赞成，并且允许借用官地搭盖大棚为会场，还派兵加以保护。[3]电灯局在会场照明不足的情况下免费加装电灯，且电费收取数额大为减免。

从参会者来看，广东各界都积极参与其中，会场内每日都人满为患，参会人数超四万人，是当时中国基督教史上最大的集会，这反映了广东各界对待基督教的态度，也有助于扩大基督教的社会影响。通过这次纪念大会，中国基督徒的素质得到证明。大会秩序井然令人印象深刻，也令传教士对中国基督徒发生改观：“西人对于此事，初亦谓华教友程度未至，办理恐未能如法。及获观第一日礼，便交口称誉。不待会事之毕，已撰英文登西报，传遍全球矣。”[4]中国基督徒在很大程度上也扭转了以往“吃教者”的形象。曾参与此次大会的传教士伍赖信（Charles A. Nelson）在文章提及出席者穿着很好，表明这里的基督徒并不贫穷，“事实上皈依者和信徒并不属于真正的穷人，可以肯定的是，在广东没有‘米教徒’。”[5]传教士们对于大会详情的介绍有助于在各西方差会

---

[1] 湛罗弼：《各讲员演说词：中国民教相安问题》，《真光报》，1907 年第 6 卷第 8 期，第 16 页。
[2] R. E. Chambers, “Chinese Celebration of the Centenary of the Arrival of Morrison at Canton”, *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, Nov., 1907, pp.626-627.
[3] 《张立才牧师二十年前反对传教条约名言》，《真光报》，1927 年第 26 卷第 6 期，第 20 页。
[4] 《中国耶稣教百年纪念会记：情形》，《真光报》，1907 年第 6 卷第 8 期，第 19 页。
[5] Rev. Charles A. Nelson, “Canton’s Celebration”, *The Missionary Herald American Board of Commissioners*, Dec.,

与中外传教士心中树立中国基督徒的良好形象。[1]

此次广东纪念大会参会者人数远超上海百年大会，而且在广东举行纪念大会的同时，至少还有佛山、香港、新宁、香山、广西桂平大黄江及平南石塘六处也举办了百年庆典，并且都极为热闹，新宁有参会者约八百人，香山参会者约一千二百余人。[2]中国基督徒如此广泛地开展和参与纪念活动，再次证明了新教入华百年后中国基督徒已经成长。

四、结论

通过上文的梳理，我们可以看到在新教入华百年后，中西力量对比出现了明显的变动迹象。在华传教百年纪念活动是一个重要里程碑，它有助于我们观察当时基督教中国化的程度和限度。中国教牧人员追求教会自立，在教会内的话语权不断提升，虽然在上海百年传教纪念活动中，传教士努力营造一种中西融洽的景象，中国基督徒也积极参与各类纪念活动，但是传教士将中国基督徒排除在有关在华传教事务的讨论与决议之外，这一举动无疑伤害了中国基督徒的情感。他们借由广东纪念大会证明了自身的能力和素质，也向中外传教士明确表达了追求自立自主的强烈意愿。中国人在两次百年纪念大会期间的举动写就了中西新教权势建制形成过程中的重要一页。

不过，在基督教中国化的历史进程中，中国基督徒走向舞台中央的愿望还面临众多阻碍。广东纪念大会只具备纪念意义，且参与者仅限广东一地，中国基督徒还没有能力独立组织一次商讨教会事务的全国大会。从全国来看中国教牧人员数量还非常不足，教会自养能力有限，西方差会和传教士在教会事务中依然居于主导地位，广东基督徒自费自办纪念大会并不能代表当时整个中国教会的发展水平。教会要实现自立既需要中国基督徒的努力，也需要官方乃至整个社会的支持。清朝各级官员虽然提供了众多帮助，但是面对内忧外患，清政

1907,p.583.

[1] A Native Celebration of Robert Morrison's Coming to China, *The North - China Herald and Supreme Court & Consular Gazette,*September 20, 1907; *The Chinese Recorder and Missionary Journal*, Oct., 1907, pp.571-572.

[2] 《余闻》,《真光报》，1907 年第 6 卷第 8 期，第 42-43 页。

府无力对中国教会和基督徒提供足够的支持，中国教会自立运动还有很长的路要走。

基督教与近代中国妇女专辑

Researches on Christianity and Female in Modern China

Journal of Research for Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

男女同校大学中的女性：齐鲁大学女部研究

陈黛甜（华中师范大学）

摘要：齐鲁大学是一所由十个差会支持的基督教大学，她不仅是中国基督教高等教育史上的先驱，也是中国女性高等教育史的先驱。齐鲁大学是中国第一所颁发给女性学士学位的大学，不同于女子学院，她使用在男女同校这一平等模式下，再设立独立女部的方式开展女子高等教育。齐大女部的目标是培养中国和中国基督教届的女性领导人。在校内，富有"女性意识"的女传教士们，为女学生积极争取权利。在校外，女学生因为接受了男女同校教育，性别差距逐渐缩小，走上许多之前只由男性担任的岗位。教育权的解放推动了工作权的解放，一起促进了中国近代社会中女性权利的提升。

关键词：齐鲁大学、女性教育、男女同校、女性权利、近代基督教女子高等教育

齐鲁大学不仅在中华基督教教育史上有重要的地位，更是中国近现代高等教育史、中国女子高等教育史上一颗璀璨的明珠。

齐鲁大学是中国第一所颁发给女性学士学位，并最早实现男女同校教育的大学。为了保护女性，在男女同校教育的基础上，她增设独立的女部以开展女子高等教育。在当时普遍教育方式为女子学院的情况下，男女同校这一新的大胆尝试，意味着性别间交流与冲突增加，同时也有助于女性权利的提升。女性常常在男女共处的公共空间中再建立独立的女性团体，以对抗因共处带来的男性压迫或者性别歧视，并在对抗与交流中获得进一步解放。中国近代女性教育权的解放过程也体现了这样的观念：从只有女性的女子学院发展至男女同校中

设立独立女部，再经过一段时间的发展，最终取消女部，仅在大学中设立的独立女性宿舍。

男女同校这种大胆的尝试，是传教士以国外大学为例，率先在中国国内的基督教大学开展的。中国第一所给予女性高等教育机会的大学，华北协和女子学院，其院长麦美德（Luella Miner 1861-1935），在19世纪初华北协和女子学院策划并入燕京大学，金陵女子文理学院并入金陵大学时，就讨论了当时已施行男女同校的剑桥大学与哈佛大学的办学效率，及男女同校是否真的对女性有利[1]。

尽管有过许多的争论，男女同校还是在中国大学开展了，以上几所基督教大学和齐鲁大学是中国最早一批开展男女同校的大学。在齐鲁大学发展过程中，怀有强烈“女性观念”的女传教士们，为了争取财政、地位与男职员、男院长平等，发声与男性碰撞，并争取只颁给女性的特殊奖学金，在校内积极争取女性权利。而对于校外的女性权利来说，由于女学生与男学生接受相同的教育而缩小了性别间的差距，一大批具有优秀品格、专业素养、爱国而又有担当的女性，足以胜任许多传统意义上只由男性担任的职位，如政府职员、科学家、研究员等，她们与男性一起肩负起近代中国社会建设和民族解放的重任。如此，教育权的解放又自然而然地推动了工作权的解放，从男女同校到男女同工，推动了中国近代女性权利的提升。

齐鲁大学史的研究起源于西方，中国学者也已开展了许多的研究，涉及校史本史、校内机构、校内生活及与国家社会互动等多个方面。但可能因语言问题和资料获取不便，前辈学者对英文档案和传教士教师书信类的史料挖掘较浅。作为中国近代历史上第一所颁发给女性学士学位的大学，这样重要的地位，齐大女部却在齐大历史研究中一直是“隐身”的情况，极少有学者提起，专门展

[1] CHINA CONTINUATION COMMITTEE, June 25 1918, Papers of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, Unit3 Item:(ABC 16.3.12), Reel 308, North China Mission 1910-1919 Letters L-N. 《中华续行委办会》，1918年6月25日，美以美会档案 Reel 308.以下涉及美以美会档案一概简写为如此。

开研究的文章也几乎没有。男女同校是如何开展的、基督教传教士在其中有什么样的作用和影响、两性在此过程中又有什么样的交流与碰撞、同校教育的结果如何、对近代女性又有怎样的影响……这些问题对于近代女性高等教育的发展历程有重要意义。因此，本文在综合齐鲁大学中英文档案、传教士书信、学生回忆录等重要史料和前辈学者研究成果的基础上，梳理齐鲁大学女部的历史，并以之为例，探究实行男女同校的高等教育方式对中国近代女性教育权和工作权的促进。

一、迈出第一步：从女子学院到男女同校

常常令人意想不到的是，在中国具有近代意义的女性高等教育起步得很早[1]。在 19 世纪 20 年代时，中国人认为男女同校是进步的举措并给予很多支持。到 19 世纪 30 年代时，男女同校的教学模式已比较普遍，培养同学间的男女协作是大学的教育目标之一。但同时，男女同校的大学也面临更多的性别挑战。

19 世纪 20 年代，人们对男女同校的大学给予了很高的支持，金陵女子文理学院的创始人德本康（Matilda C. Thurston）曾经指出："在美国，女性必须为自己的教育权而奋斗。……但在中国，一旦有机会，男学生们对于让女性进入校园这件事比女学生更热情。在中国的一些学院里，如果它采取了男女同校的方式，它的学生会被提供丰富的奖学金和其它的一些鼓励政策，男女同校被认为是进步的举措[2]。"到 1925 年时，因几乎每一所中国政府的官方大学也已普遍开展男女同校教育，"中国女性需要大学教育吗"已不再是一个问题[3]。1934 年齐鲁大学第三任女部部长刘兰华（Lan Hua Liu Yui 1889-1969）说："除了专业知识，我每学期还会教（女学生们）如何与男性交流，因为她们从小到大

[1] 华北协和女子大学 1904 年建校，金陵女子文理学院 1915 年开始正式招生，齐鲁大学于 1914 年开始招收女性，1924 年正式开展男女同校教育。1926 年齐鲁大学有三名医科女学生顺利毕业，获得学士学位。这是齐大史上第一次有女性毕业，也是整个中国第一次有女性获得被承认的学士学位。REPORT OF THE WOMEN'S UNIT FOR YEAR ENDING JUNE 1926, Archives of the United Board for Christian Higher Education in Asia, Yale Divinity Library, Box244, Folder3993. 耶鲁大学藏亚洲联合董事会档案，以下简称亚联董档案。其他档案及内容简为例如此档的简短翻译：《女生部 1926 年报告》，亚联董档案 RG011-244-3993.

[2] 《德本康作"金陵和南京大学"的报告》，1928 年 9 月 8 日，亚联董档案 RG011-143-2845.

[3] 《麦美德的信》，1925 年 11 月 7 日，亚联董档案 RG011-255-4150.

就没有‘男女协作’的观念，男女协作对于家庭和社会都十分重要，对我们国家的未来——年轻人们来说，这是重要的基础[1]。”

虽然不论男女同校还是男女协作教育都受到很多支持，但女子学院可以大胆地声称自己只为了女性，而男女同校式大学却在性别问题上面临更多的指责和冲突：比如被认为钱更多地划给了男性、男女教师地位不平等或者其它对女性权利的性别歧视。

不过，关于权利的斗争很少是安全或者愉快的。女性解放运动是一种旨在把社会作为一个整体来进行改变的政治运动，是一个需要男性参与、两性共同交流并不断解决问题的运动，而不是隔离男性的世外空间。在任何以彻底的变革来对社会产生影响为目的的政治运动中的实践，不可能仅仅致力于为想成为激进分子的人建立安全的空间[2]。极端的差异观念，造成激进者去创造唯有女性的空间，却反而破坏了女性解放运动。而为了推进两性的交流势必需要一个共处的空间。

这样的共处空间不可能一蹴而就，女权运动是一步一步发展的，中国近代女子教育权也是一步步解放的：女性先建立独立的女子学院，继而再在男女同校的大学中设立单独的女部，最后取消女部，仅设立独立的女子宿舍。从女子学院到男女同校需要一个突破性的过渡，独立的女部便承担了这个责任。女子学院中的女学生常常被安排例如家政和基础识字这样“仅适合女性的课程”，这种课程不仅包含着对女性的性别刻板印象和偏见，且于教育结果上看，接受同样时间的教育后，因为被教授的知识本身就比较浅显，女性获得的知识对社会的贡献通常比男性要低。

而在男女同校的方式下，男女参加同样的入学考试、上同样的课程、一起做实验并参加同一标准的考核。性别间受教育时的差异便因此缩小，在此基础

[1] 《刘兰华致 Miss Hodge 的函》，1934 年 2 月 18 日，亚联董档案 RG011-260-4231.
[2] 贝尔·胡克斯：《女权主义理论：从边缘到中心》，晓征、平林译，南京：江苏人民出版社，2001 年，第 35 页。

上，教育的结果才更具有可比性，这有利于破除“女性天生不是学习的料”的成见并实际上进一步推进女性教育权的解放。

率先开展男女同校的齐鲁大学，在一开始的入学考时就不会为女学生降低入学考难度，也不会放松上课要求或者降低毕业标准。齐鲁大学的入学考试对男女一视同仁，要求的科目有数学、作文、几何、中西历史、理化和英文[1]。最先向女性开放的是医科，医科的课程里包括有机化学、比较解剖、理论化学、公共卫生、寄生虫学等在我们现在看来也是对女性很有挑战的课程。

二、男女同校与齐鲁大学创立之初女教师们的斗争

齐鲁大学非正式的男女同校始于 1916 年，正式的男女同校始于 1924 年齐鲁大学合并华北协和女子医学院。同校的原因是为了合作互补。这个过程不是完全顺利的，在其合校前的谈判中，压力和反抗主要来自女传教士们，她们因担心性别歧视展开了斗争。但所幸结果不错，合校教育在一开始开展得比较顺利，女性也为自己争取到了不少的权益。

齐鲁大学非正式的男女同校始于 1916 年。1909 年，座落于潍县（潍坊）的山东新教大学（中文名合会学府）在合并了长老会和浸礼会在山东各处的医务工作之后，组成了一个在济南的联合医学院（中文名为医道学堂），学校也改名为山东基督教大学。1914 年这个共和医道学堂开设护士班，1915 扩充为护士学校，招收了 12 名女生，后来迫于社会风气于次年开始招收男生。1917 年，在潍县的文学院、在青州的神学院和济南的医学院正式搬到济南新校园，合并成为山东基督教联合大学 (Shantung Christian University)，中文称齐鲁大学 (Cheeloo University)[2]。1929 年，前文这个男女同校的护士学校成为齐鲁大学医学院的护士专修科。

更正式一点的男女合校是在 1924 年，齐鲁大学和华北协和女子医学院因互

[1] 《齐鲁大学学生考试题及规则》，山东省档案馆藏齐鲁大学档案 J109-02-011，1/51/ 52/53/ 55-58。
[2] 《齐大有关学生运动的材料》,山东省档案馆藏齐鲁大学档案 J109-01-335，第 1 页。.

有短缺而谋求联合，在谈判的过程中双方因性别问题发生了争执。能言善辩的库寿龄（Samuel Cooling）虽然之前成功合并了多所学院[1]，但在企图合并华北协和女子医学院时他遭受了艰巨的考验：“永远不会忘记，孤零零的一个男人和一群神情紧张、心情迫切的妇女们在北京那一上午漫长的讨论，也不会忘记她们提出的那些刨根问底的问题”[2]。双方像做大买卖前紧张权衡的商人，又像子女结婚前衡量对方家庭财力的精明父母，华北协和女子医学院人手短缺，规模小，没有独立校址，也没有足够的师资进行有效的教学[3]。齐大此时其实也是人手不足，竞争力弱，除此之外齐大还因为刚搬迁资金严重缺乏，而女子学院却有指望从斯派尔曼基金（Spelman Fund）中得到数目不小的 35 万美元[4]。

华北协和女子医学院的女医生们，担心合校之后会遭受性别不公，因而向库寿龄博士提出尖锐的质问：“她们问我是否打算让男人当教授，而女人只能当助教！”“有人提出一个事实上并不坏的问题：一旦她们参加进来，并为联合放弃一切，她们将得到什么保证，确保她们将来受到公平的对待。”而他只能回答她们“唯一保证就是相信我们合作的目的是正大光明的。”[5]

这样的质问是理所当然的，作为女子学院，原本所有的资源都可以只提供给女性，而一旦男女同校，女性的地位便立刻会受到威胁，且原来只用给女性的资金也可能会被男性分走。事实上，齐鲁大学给华北女子协和医学院这个空空的保证，确实为后来女部发生的许多问题留下了隐患。但此时的联合是双方都受益的，男性用了女性的资金，女性也用到了男性的资源，双方是互补的。齐大女部第二任主任麦美德，在 1912 年一封信中提到华北协和女子医学院事情的时候也表示：“女医生们......认为受制于董事会并非好事，其成员当然大部分是男性，但如果对于我们的女子大学行之有效的话，我觉得以后合并也是

[1] 1904 年，库寿龄说服合并了美国长老会狄考文(Dr. Calvin W. Mateer of the American Presbyterian Mission) 创办的登州文会馆和英国浸礼会郭罗培真 (Gotch-Robinson) 在青州的文学院, 组成座落于潍县（潍坊）的山东新教大学。

[2] 郭查理：《齐鲁大学》，陶飞亚、鲁娜译，珠海：珠海出版社，1999 年，第 122 页。

[3] 杨懋春：《齐鲁大学校史》，齐鲁大学校友会编：《齐鲁大学八十八年(1864-1952)——齐鲁大学校友回忆录》，北京：中国出版集团现代教育出版社，2010 年，第 49 页。

[4] 郭查理：《齐鲁大学》，第 121 页。

[5] 郭查理：《齐鲁大学》，第 122 页。

有可能的[1]。”可见对于女性来说，从独立的女子学院到合校，关于权利和效益是需要考量的。女医生们的质问体现了“平等”的观念，性别间的平等纳入她们对合校教育的考量中。

不过合校还是成功了，并且对于双方来说结果都不错。1923 年齐大的医预科班已经开始招生，1924 年华北协和女子医学院两个班 32 名女生和 5 名美籍女教师[2]并入齐鲁大学医科。这 5 名女教师是兰纳德(Dr. E. Leonard)、卫德 (Dr. Waddell)、思科特(Dr. Scott)、海尔思(Dr. F. Heath)和摩根(Dr. Morgan). 兰纳德协助教授解剖和小外科，另外还要处理综合行政事务。卫德在生理和药理学部。思科特在小儿科，海尔思在妇产科和综合外科。摩根在内科。

第一届女部成员如下[3]：

主席：W. F. McDowell

秘书和司库：Miss Lucy Lepper

财政部：Miss Margaret E. Hodge, Mrs. W. F. McDowell, Mrs. W. I. Haven

人事部：Mrs. Avann, Mrs. Roys

组织部：Mrs. Roys, Miss Bender

兰纳德医生任女生部首任部长。

合校教育为女子教育的开展带来了益处，齐鲁大学分配了很多的资金和预算给校内的女性，并对合校教育进行了肯定。1925 年医学院的报告说：“本年

[1] General letter, 15 September 1905, (American Board of Commissioners for foreign Missions, 以下简写为 ABCFM) Elisie Clark diary,18 October 1913,CRP; Miner general letter, 28 August 1912. 转引自简·亨特：《优雅的福音：20 世纪初的在华美国女传教士》，李娟译，北京：三联书店，2014 年，第 104 页。

[2] 《1923 年华北协和大学和山东基督教大学代表会议记录》，1923 年 1 月 19 日，亚联董档案 RG110-243-3987.

[3]《山东基督教大学医学院女部报告》，1924 年 1 月 7 日，亚联董档案 RG110-243-3987.

的经验使我们更为确信医学教育上男女合校的可能性。我们在所有方面都有理由庆幸我们采取了这样的步骤[1]。”齐鲁大学为了“迎接”女生部的到来和成立，进行了很多拨款的预算：1923 年预计完成一栋价值两万五千美元的宿舍，两栋价值一万五千美元的职工公寓，还有租地三千美元，医学院女生房间和设备共五千美元，新医院的租地将近两万美元。1924 年的预算有花在女子医院上的五万美元。连 1928 年为更多公寓和拓展项目的两万五千美元都进行了预算[2]。

从“为女性提供高等教育”这一目的来看，合校拯救了华北协和女子医学院并为齐大女部的女性提供了许多的资金和帮助，应给予积极的肯定。

三、性别、财政和地位：女部管理层为女性权利的“持久战”

在齐鲁大学女部 28 年[3]的历史中，财政问题是主要的问题。由怀有强烈“女性意识”的女传教士和女基督徒担任的女部管理层，对财政分配不公和地位不平等问题展开斗争，希望能获得更合理的资金分配权利及与男性相同的合理地位。她们还努力争取到了努力不少只颁给女性的特殊奖学金。虽然在时代限度内很多问题无法得到彻底的解决，但发声本身就是一种积极的象征，女部也获得了不少成就。

1925 年齐鲁大学逐渐开放了其它学院招收女生的大门，兰纳德医生卸任，由麦美德和她的学生刘兰华接任女部第二、第三任部主任。麦美德于 1924 至 1929 至年任女部部长，刘兰华在麦美德病逝后，于 1929 任女部部长，直至 1952 年齐鲁大学因院系调整而“消失”。

（一）麦美德、刘兰华与中国女性教育事业

美以美会传教士麦美德，是一位“典型”的女传教士。她热爱中国，具有强烈的“基督女性精神”，她将大半生都献给了中国女性教育事业，“她对她

---

1 郭查理：《齐鲁大学》，第 123 页。

2 《1923 年华北协和大学和山东基督教大学代表会议记录》，1923 年 1 月 19 日，亚联董档案 RG110-243-3987.

3 按从 1924 年正式创立至 1952 年因院系调整齐鲁大学消失计算。

的信念坚忍不拔，但对其它人的建议温柔理解[1]。”

麦美德生于美国俄亥俄州的欧伯林(Oberlin)，具有西部女孩豪爽的开拓精神。1887 年她来到中国，这一来，就将她七十五年人生中的五十年献给了中国的教育事业。她有“美国西部的开拓精神、家庭深远的传教传统、悉心培养她的父亲作为榜样、欧泊林学院的福音派影响和不满足于做普通教师的雄心。对她而言，投身传教事业是由很多因素决定的……很少有人能像她这样在各个方面都得天独厚[2]。接受了短期的汉语强化训练后她到潞河中学任教——这个学校后来成为潞河学院，并入华北协和大学。在义和团运动中潞河书院遭受重创，被夷为平地，麦美德在运动中因保护妇女和儿童被誉为英雄。1903 年至 1913 年她在贝满女中任校长，1914-1915 年任妇幼保护会的主席，同时还是北京妇女红十字会的顾问。次年她在北京创立了中国第一个女子学院——华北女子学院，并亲自担任 15 年的校长。1920 年华北女子学院并入燕京大学成为燕大的女部，麦美德出任燕大女部第一任主任并为燕大奉献了三年。1923 年她被齐鲁大学聘为神学院的教授，在兼任中华基督教全国协进会副会长的同时，又担任齐鲁大学女生部的主任[3]。她教授过的科目包括生物、国际法、生理学、几何以及神学[4]。

麦美德多次在私人和公开场合鼓励中国基督徒和中国女性，对他们亲近而热忱。她反对西方人独享避暑地、排斥中国人的管理方式[5]。她曾经发誓过自己天生不适合在女子学院任教，却会常在中国的街上留意年轻女子——因为有太多的理由来保护中国女孩[6]。她身上浓缩着那个年代女传教士的个性：既张扬激进又收敛谦卑，即雷厉风行又温柔慈爱。她也是个普通的女性，她的同事露西·米德会说麦美德做针线活儿“让大家目瞪口呆”[7]，她也像普通的女孩子一

[1] 《回忆》，亚联董档案：RG011-255-4150.
[2] 简·亨特：《优雅的福音：20 世纪初的在华美国女传教士》，第 51 页。
[3] 《麦美德生平简介》，1935 年剪报，1936 年 11 月 8 日,亚联董档案：RG011-255-4150.
[4] 简·亨特：《优雅的福音-20 世纪初的在华美国女传教士》，第 252 页。
[5] 简·亨特：《优雅的福音-20 世纪初的在华美国女传教士》，第 218 页。
[6] 简·亨特：《优雅的福音-20 世纪初的在华美国女传教士》，第 208 页。
[7] 简·亨特：《优雅的福音-20 世纪初的在华美国女传教士》，第 96 页。

样和母亲笑谈伦敦灰色丝绸衣服和中国薄纱面料，她在信中写道“如果我有足够的钱，买得起一件简单雅致的黑色丝绸礼服，或许我会更喜欢去巴黎，不过要是买了这样的衣服，我得对自己背十诫了。”[1]

有人评价她是“女性丈夫”“正直无畏的女性”称得上“不让须眉”，即使在困难时期她还是坚持独自走遍了中国的乡村。“那些志向远大、才华出众、坚忍不拔、蔑视性别的人，是她最喜欢结交的”。[2]

刘兰华是麦美德的学生，1904 年麦美德任贝满女中校长时，刘兰华就读于此[3]，她后来接替麦美德成为齐鲁大学女生部第三任主任，为齐大女部鞠躬尽瘁。

刘兰华的祖父 16 岁出海至张家口 (Kalgan) 做生意，40 岁回到家乡时已积累了一大批财富，但不幸的是他染上了鸦片瘾。在戒毒的过程中他认识了传教士文阿德 (Dr. J. I. Atwood) ，文阿德给了他一本圣经，他阅读了三年后受洗成为基督徒。

刘兰华在北平毕业后回到太谷，1917-1922 在贝露女中担任副校长，然后前往欧泊林大学读书，1925 年获得学士学位，并于 1927 年在哥伦比亚大学获得硕士学位。1927 年她回到太谷成为贝露女中的校长，1929 年来到齐鲁大学就任女生部主任，同时她还在齐大教授儿童心理学、教育心理学、教育社会学和儿童发展等课程[4]，并兼任济南基督女青年联合会的主席。不仅如此，她还是中国基督学生运动会的顾问和国家基督女青年联合会的一员[5]。

刘兰华一直是充满激情的爱国者，在 1938 年她写的一封信中，她描述着她看到的缓慢流动的难民，并附上一首深沉悲悯的爱国诗[6]。她坚信尽最大的能力、

[1] Luella Miner to mother 11 June 1888,Mary Vanderslice,12 October 1913, ABCFM 转引自简·亨特著，李娟译：《优雅的福音-20 世纪初的在华美国女传教士》三联书店，2014 年，第 160 页。
[2] 崔毅(T'sui Yi)，*Mai Mei-de jiao-shi lai hua hsing -hsu hsiao-ji*，麦美德教士来华行述小记，ABCFM。转引自简·亨特著，李娟译：《优雅的福音-20 世纪初的在华美国女传教士》三联书店，2014 年，第 302 页。
[3] 张洪刚：《齐鲁大学女生部主任刘兰华》，《山东大学报》，第 40 期，2015 年 12 月 30 日第 7 版。
[4] 《1933-37 齐大春季课表》，山东省档案馆齐鲁大学档案 J109-02-079，第 32 页。
[5] 《刘兰华在齐鲁大学女生部简短的自述》，亚联董档案 RG011-260-4231.
[6] 《刘兰华至友人的函》 ，1938 年 4 月 20 日，亚联董档案 RG011-243-3984.

通过她培养学生的方式，能给国家带来希望[1]。在 1934 年她写给女部霍琪(Mrs. Hodge)小姐的一封信里她说“看见女孩们在为她们独特活着的方式努力提高自己是特殊的荣幸。我们正在做一项多么好的工作——将女孩子从我们的大学里送出，成为中国女性的领导者。我们培养女孩子们的方式将影响到中国的未来，这些女孩子们拥有耶稣般随时准备牺牲和服务的美好品德，……没有什么比知道我们正在为世界文明的未来做贡献更高兴的事情了[2]。”

麦美德和刘兰华都热爱女性，并为中国女性教育事业做出了卓越贡献，在她们带领下，尽管女部经历种种困难，但在艰难中顽强地发展着。

（二）持续的财政问题

不管是麦美德任部长还是刘兰华任部长期间，财政问题贯穿着女部发展的始终，女部一方面要求平等，积极争取女性能获得公平的资金安排，但即使在女部内部，都有资金分配不公的问题。齐鲁大学女部的财政问题受到女部地位不平等及传道部、齐鲁大学和学科间资金分配不平等的共同影响，并突出集中于人员工资问题上。

1926 年女部的报告中提到她们需要各差会派出至少 15 名人员，但当下只有区区六名。理学院和神学院情况更差一些，经费短缺使她们把费用加在医学院里。1927 年，女部希望理事会能拿出 1500 美元用以聘请一位中籍部长和一些中籍女性教师。但是关于新部长工资的问题一直困扰着女部和她的上司（传道部和齐鲁大学），从 1927 年到 1928 年女部都发不出这个工资，所以直到 1929 年初都没有找到新部长。[3]

齐鲁大学关于霍尔遗产[4]这笔资金不公平的分配加剧了性别矛盾。1929 年 7

[1] 《刘兰华至友人的函》，1939 年 3 月 22 日，亚联董档案 RG011-243-3984.
[2] 《刘兰华至友人（女部 Miss Hodge)的函》，1934 年 2 月 18 日，亚联董档案 RG011-260-4231.
[3] 《麦美德致女部董事会干事 Mrs. A. S. Shaw 的函》，1928 年 11 月 19 日，亚联董档案 RG011-255-4150.
[4] 美国铝业大王霍尔在去世时留下巨额遗产，规定用其资助美国或英国人控制下的亚洲或巴尔干地区的教育事业，1928 年 10 月霍尔遗产托事会分配给齐鲁必须用于医学院发展的 15 万美元。陶飞亚 吴梓明：《基督教大学与国学研究》，福建教育出版社，1998 年，第 110、201 页。

月 2 号麦美德给负责人贾思德（B. A. Garside）的一封私人信中抱怨道，在她休假期间，一场分配霍尔遗产的会议“悄悄”召开。麦美德留了很多相关材料给女部执行主任摩根医生，然而最后在整个分配会议中却没有一位女性参加，麦美德也没有看到会议记录，虽然女部最后获得了 5 万美元的分配——麦美德对此表示了感谢[1]。在与女性有关，且有女性存在的场合中将女性排除出相关会议，确实是对女性权利的一种蔑视。

不仅是工资的问题，齐大女部的基础设施建设也受资金困扰。1937 年时，女部企图增加一个助理协助管理，却依然受工资问题困扰无法实现。1942 年时因为可能拿不到霍尔遗产的支持，助理富勒小姐的工资又成了问题。女生宿舍甚至都没有足够的资金安上窗户。

除了新增项目的预算有问题，旧的财政问题也一直持续着。部长刘兰华的工资就是个常年“顽疾”。1937 年，刘兰华写了一封信向贾思德坦诚地谈论她的工资问题：“我来到齐鲁的原因是我对培养女性领导人十分感兴趣，我在为女部服务的同时也从同事们那里学习了许多。除了一些艰难时光，我很享受在那里的日子，并且觉得很快乐。我一直觉得奉献不能被确切数量的金钱所衡量……不过在另一方面，没有一个人能不靠金钱活着。”[2]1937 年时，刘兰华成为女生部主任已经八年了。

她之前一直不提关于工资的问题有两个原因，一方面她已经是女部的主任了，处在一个不方便增加自我工资的尴尬地位，另一方面她来到齐鲁时正是齐鲁的低潮期（1929 年学潮风波）。当时她建议每年将自己工资的 10%划给女部以帮助其渡过难关，而现在她希望自己的工资能有所提高，至少能和文学院院长一样多[3]。

齐大和女部受到资助的渠道很多，齐鲁大学由十个差会[4]和其它各种机构支

[1] 《麦美德致贾赛德的函》，1929 年 7 月 22 日，亚联董档案 RG011-255-4150.
[2] 《刘兰华致贾思德的函》，1937 年 3 月 15 日，亚联董档案 RG011-260-4231.
[3] 同上
[4] 齐鲁大学的经费系由英、美、加三国十大教会供给，这十个教会为英国浸礼会、圣公会、伦敦会、循道

持，而女部又时常有独立的资金（比如一些女性传道组织）来源，财政问题如此持久又棘手是什么原因？

试看麦美德和刘兰华提出财政问题时齐鲁大学女学生的数量和占比：

	1923	1924	1925	1926	1927	1928	1929	1930
女学生数量	32	33	53	52	53			35
学生总数	350	329		385	486			266
女学生占比	9%	10%		14%	11%			13%

*麦美德任齐大女部主任期间女学生数量和女学生占学生总数的百分比（斜线代表数据缺失）

	1931	1932	1933	1934	1935	1936	1937	1938
女学生数量	113	138	174	157	123	136	80	80
学生总数	366	459	542	502				310
女学生占比	30.87%	30.07%	32.10%	31.27%				25.81%

*刘兰华任齐大女部主任期间女学生数量和女学生占学生总数的百分比（斜线代表数据缺失）

虽然 1929 年和 1937 年的具体数据缺失，不过可从其它数据中推测，麦美德管理时的女学生数量大概在 10%-15%，刘兰华管理时增加到大概有 30%左右，虽然这十年间女学生数量大大增加，但总量并不多，占比也不大。若从平等角度出发，30%的学生也应获得相应充足的资金，若从差异观念出发，女性应该获得更多的资金，来补偿其在高等教育领域长期以来受到的排斥和歧视，而不是长期的资金不足。财政问题或许应从其来源和分配上做出分析.

首先来源丰富不等于来的钱款充足。在差会中，以美国一些传道部为例，即使女性占多数，女性机构的拨款却常常比其它男性执掌的部门少。“所有传教士都要为传教尽职，但女传教士的酬劳却只够维持生活[1]。” 20 世纪初的时候，在美国本土平权思想都还不是主流思想，自然影响到差会和差会派遣至中国的机构。在齐鲁大学里，女性占少数，情况便更是如此。这些财政来源并没

会、长老会，美国北长老会、南长老会、公理会、信义会，加拿大长老会。

[1] 简·亨特：《优雅的福音：20 世纪初的在华美国女传教士》，第 21 页。

能从根本上解决女部经常性的财政问题。

再者，女部内部资金分配也有问题。一方面是受齐鲁大学全校情况的影响，从合并史上看，医学院就处于特殊的地位[1]，据悉在齐大后期，全校每年接受津贴 8.5-9 万美元，医学院分配到的数额能占到 40%[2]。这个情况一直持续在齐大的发展史中，在女部中也是突出的，从麦美德 1929 年给医学院女部干事的信中可以看到，大部分管理层都是精于医科的。文理学院的女生加起来比医科女生多得多，医科女生却享有大部分的资金。刘兰华在 1937 年的报告中也说："过去女部只支持医科的女学生，我希望以后女部能多把目光放在所有的女学生上，因为中国的方方面面都需要女性领导人（而不是只有医学领域）[3]。

最后一个重要的原因是，女部作为一个机构，在男女同校大学里的地位不平等的问题，这个问题将在下一小节展开讨论。

（三）女部不平等的地位

资金没能被公平的分配，很大程度上是因为男女地位的不平等，这样的不平等在男女同校的学校发生的几率远大于单纯的女子学院。当华北协和大学并入燕京大学的时候，麦美德认为主张合并的男士们目的是女子大学的资金[4]。当福建协和大学企图和华南女大合并的时候，华南女大会计部主任爱以利（Elsie Reik）也是这么认为的[5]。如果是单纯的女子学校，可能无需担心这样的问题：本该用在女性身上的钱，被用去给男性。

[1] 参与医学院合作的差会委员会要比参加文理学院的多一倍以上，有一些参加文理学院合作的差会，放着文理学院在人员方面最低份额都无法满足、向他们讨人的情况不管，却成倍和三倍地往医学院增派人员。郭查理：《齐鲁大学》，第 145 页。

[2] 山东医科大学附属医院志编纂委员会：《山东医科大学附属医院志》，济南：山东省新闻出版局，1994 年，第 60、72 页。

[3] 括号内为笔者加。《1937 年刘兰华向女生部和齐大执行董事会所作报告》，亚联董档案 RG011-244-3993.

[4] Jane Hunter, *The Gospel of Gentility: American Women Missionaries in Turn-of-the-Century China*, New Haven and London: Yale University, 1984, pp. 250-251

[5] 朱峰：《性别、家庭与国家——从教会女子大学看基督教女知识分子群体的融合与冲突》，陶飞亚编：《性别与历史：近代中国妇女与基督教》，上海：上海人民出版社，2006 年，第 344 页。

女部是独立的机构，管理全校30%的学生，其主任应该和其它学院主任有差不多的地位，然而事实并非如此。部长刘兰华和学校其他院长并不是平级，这使得刘兰华的工资少于其他院长。因为这样的不平等，刘兰华提出的关于增加工资的请求一拖再拖，无法得到解决。地位的不平等影响到了女部的资金分配。1937 年 5 月给贾思德的一封私人信件中明确讲道：“在大学一般建制中，女生部部长应该和医学院或者文学院院长是同样的等级，在美国我们都使用‘院长(Dean)’这个称呼，但在中国，除非我来之后特地更改这个修辞，否则头衔往往是不一样的。他们被称呼为“院长”而刘兰华被称为“女部训育处主任”，且刘与其它院长的工资是不同的[1]。”

女性用女部在齐鲁大学中设立出一个独立的女性空间，这样的做法与没有女性或者只有女性的空间相比，肯定是更有利于女性权利的发展。但同时她们面临的来自男性的挑战也更多，她们必须积极地去争取更平等的地位。有学者曾指出，妇女作为一个严重弱势的社会群体，要求保持自己的独立组织，也是维护自身权利的一种本能反应，这样紧密的妇女独立团体空间如果不复存在，妇女也没有机会在学校行政构架中保持自身的地位。社会还没有做好让男性服从女性领导的准备，齐鲁大学也没有。除了女部，齐大其它的系主任都是男性。诚然有当时的女性在水平和能力上确实不如男性的可能，或许女部主任的能力也确实比不上其它部长，但在女性本就处于弱势的现实情况下，在两性共处的空间中给予女性一个比较公平位置，是保障女性权利的必要措施。

女部单独的财政权还使得她在关于是否单独做预算的问题上纠缠不清，各部门关于女生部是否是个“财产持有主体”，以及女部是否享有单独的财政权进行争论，学校的司库和医学院院长之间的预算也很模糊。女部手中握有的钱和学校握有的钱都不足够，双方都捉襟见肘却都想对方手里的钱能资助自己。

机构地位上的不平等和管理的混乱影响到了女部的财政，自然影响到了女性们的权利。不过，女性还是争取到了只颁给女学生的奖学金这样特殊的女性

[1] 《Wynn C. Fairfield 致贾赛德的函》，1937 年 5 月 17 日 ，亚联董档案 RG011-260-4231.

权利。

（四）特殊的权利：只颁给女性的奖学金

李木兰指出，“平等观念”和“差异观念”在女性争取利益的时候会一起发挥作用[1]。女性基于“平等观念”要求女性在政治、教育、工作等领域拥有和男性一样的权利，但因为女性本来就弱势的残酷现状，女性又会发挥“差异观念”为自己争取到独特的权利。比如美国的一些基督教妇女组织专门支持海外的基督教女子教育，在中国也有许许多多只支持女性的资金。

以齐鲁大学女学生的奖学金为例，1927 年 5 月 20 日麦美德托齐大会计于秋季开学时向天津美国公理会司库请求支援 480 元奖学金来帮助 6 位女生，每人 80 元[2]。1932-1933 年时 大部分奖学金金额在 15-75 美元间浮动，个别学生能领到 100 美元。由艾利基金会和麦美德捐献给女性医科教育的奖学金(American Board Hannah Ellis Fund Dr. Luella Miner Sch.Fund for Medical Education of Women ）在 1934 秋季学期奖励 7 位医科女生每人 710 元，1935 年春天奖励 7 位医科女生每人 670 元，秋季 6 位每人 560 元。1935 年时大部分学生的奖学金上涨，在 40-80 美元间浮动[3]。

其它只颁给女生的奖学金及其金额有：

Ladies Home Journal Girls' Club Gold ＄60

Castile Scholarship ＄200

Lucy Kent Scholarship ＄100

Interest on Scholar Endowment Mex 1500

一学期有 2 名学生能获得 80 美元，1 名 60 美元，2 名 50 美元，1 名 40 美元，奖学金一年的利息能每学期再多颁发 30 美元给一名学生。

---

[1] 李木兰：《性别、政治与民主：近代中国的妇女参政》，方小平译，南京：江苏人民出版社，2014 年，第 2 页。

[2] 《奖学金委员会档案》，1936 年 9 月，山东省档案馆齐鲁大学档案 J109-03-69，第 74 页。

[3] 《私立齐鲁大学奖学金委员会档案》，山东省档案馆齐鲁大学档案 J109-01-121，p.105.

对比男生们和其它来源的奖学金，女生的奖学金还是很高的[1]，且在 1930-1939 年，齐鲁大学一年的费用约为 240 元[2]。

从平等的观念出发，自然不应该有只资助单一性别的资金，这会构成对另一性别的歧视。不过从女性弱势的现状出发，为了提升她们的权利，又需要这样有针对性的帮助。

实际上，齐大女同学用刻苦努力取得的成绩，放在整个班级里比较也足以赢得奖学金。医学院解剖学教授安格（Dr. Engle）的课非常严格，安格的助理讲师叶鹿鸣也很严格，男同学张智康当时考了最高分——75——可见很严格，有位女同学乔素云，因为太刻苦，考了几乎是破纪录的 78 分，可惜毕业后未及半年就故去了，不知是不是太用功种下的病因[3]。女生沈庆辰酷爱数学，孜孜不倦，不仅是天算系也是理学院中最优秀的学生。她在牟光信先生的第一次电磁学的小考中得了 36 分，全班最高分。后得到数学大师苏步青先生的赏识，免试做其研究生[4]。1943 年三名医科女学生薄蘅萃、沈云英和管秋葵每人获得 1200 元的奖学金，薄蘅萃 1945 年再次获得奖学金 8000 元。薄蘅萃在医五上（医科第五年上半学期）时所有成绩均分 74，班级排名第三。沈云英在医六上均分 79 ，班级排名第一[5]。

[1] 颁发给不限定女生或者不限定给医学院的奖学金：潍县缙绅奖学金 3 位 每位 20 元；康法奖学金 1 位 每位 20 元；捐款奖学金 3 位 每位 50 元；丁大夫奖学金 1 位 每位 72 元；项纳奖学金 1 位 每位 60 元，4 位 每位 110 元，1 位 100 元；冯夫人奖学金 1 位 150 元，1 位 100 元；长老会奖学金 1 位 49 元，2 位 每位 23.5 元，2 位 每位 21 元，1 位 30 元，3 位 每位 29.5 元。伦敦会奖学金 1 位 121.29 元，2 位 每位 104.89 元，1 位 117.5 元，1 位 87.5 元。《私立齐鲁大学奖学金委员会档案》，山东省档案馆齐鲁大学档案 J109-01-121，p.150.

[2] 包德威、陶飞亚：《齐鲁大学医学院毕业生的历史分析》，顾学稼、伍宗华等编：《中国教会大学史论丛》，成都：成都科技大学出版社，1994 年，第 252 页。

[3] 张智康：《齐大医学院生活片段》，《齐鲁大学八十八年(1864-1952)——齐鲁大学校友回忆录》，第 227 页。

[4] 苗永明：《记忆中的碎片——母校师友印象》，《齐鲁大学八十八年(1864-1952)——齐鲁大学校友回忆录》，第 301 页。

[5] 《1945 年第一学期医科学生成绩登记表》，山东省档案馆齐鲁大学档案 J109-02-095，第 14 页。

客观看待这样的奖学金，它们确实大大支持了那个时候处于不平等地位的女性，但因为它本身就是不平等的，所以自然渐渐会被男女共同竞争的更公平的奖学金所取代。

四、女性权利的提升：从教育权到工作权的进一步解放

除了女部在校内为女性争取的权利，齐鲁大学男女同校的方式还为女性在社会中争取到了更多的权利。男女同校使得男女能受到相同的教育，减小了性别差距，并自然而然地进一步发展成男女同工，解放女性的工作权，从而促进了近代女性权利的提升。个人在社会中享有什么样的权利，某种意义上是个人的地位的体现，而地位必须通过对社会功能所承担的责任来获得——能力越强者承担越重大的责任。这大概是为什么妇女解放运动对女性教育权的解放如此重视的原因之一。如果女性想要获得更高的社会地位、更多的权利，那她们必须拥有更强的能力去承担相应的社会责任，即参与到社会工作中。

尽管如前文所述，女管理层在齐鲁大学女部里一直为女性的权利作艰辛的斗争，幸运的是，斗争是有结果的，女部为近代中国培养了一大批爱国、自立、奉献的杰出女性，她们掌握专业知识、拥有专业技能和美好的品德，她们分布在教育、医疗等行业，用自己的能力为社会、国家和民族奉献自己的同时，提高了女性的地位和权利。

男女同校不仅对女性产生影响，必然也对男性产生影响，男性在与女性的交流中自觉地加入女性解放运动中。1949 年快放暑假的时候齐鲁大学剧团为了开展活动，排练话剧，学生韩铨沛到处去挑选演员，因此，便要经常到女生宿舍景兰斋去找女同学。“可每次到了景兰斋门口，首先看到的是门口上面横挂着的‘男生止步’的木牌子，叫人看了打心眼里就别扭。”他竟约好经济系的张盛岑同学找到梯子和斧子，爬上去把牌子砸掉。他说：“现在都解放了，还搞什么男女授受不亲啊！”可能经过很多围观同学的传播，他总能在校园里听

到“好样的 Mr. 韩！”的夸赞。[1]可见女性解放思想在当时大学生中广受认同，虽然他在砸的时候遭受了教师的阻挠，也有同学觉得“这是规则，不能轻易改变。”但他还是勇敢地成功了，并收到许多称赞。他的同学也并不是觉得“男女授受不亲不行”，而只是认为“轻易改变一些规则不行”，其中反应出的不同思想也很耐人寻味。

不过必须指出的是，虽然从结果上看，齐大女部为整个中国近代女性做出贡献，但一开始的初衷是为了夺取基督教在中国女性精英方面的领导权。1925年，因中国大部分官方学校也已向女性打开大门，麦美德向她的同事们发出疑问：“受过高等教育的女性如果都从非基督教大学里毕业，怎么办？西方女性是否有志于加强基督教对于培养中国女性领导人的影响力？[2]”可见，因担心失去基督教在中国的影响力，传教士们加强了自身在中国新一代——年轻人身上的影响，并在女性高等教育这一新教育领域不甘落后。

（一）结果：从男女同校到男女同工

齐鲁大学非常重视女性的发展，旨在为中国培养女性领导人。这个发展不仅包括以学习成绩为代表的知识能力，还有优雅的品德、涵养、举止行为和健康的生活习惯。拥有相应知识能力和美德的女性具有相当的工作能力，足以胜任许多在此之前只能由男性担任的职位，比如科学专家、研究员、大学教授、政府职员等，因此从男女同校自然而然发展成男女同工。

关于女学生美德的培养，刘兰华管理下的女部是比较严格的。1946 级毕业女生罗自贞说：“宿舍主任余夫人（刘兰华的丈夫姓余，所以有时候她叫余刘兰华）是十分注意女同学的服装、修饰和涵养的，凡是她认为不雅的举止、不适当的言行，都会受到纠正，务要使同学们都拥有高雅大方的气质、温文可亲的风范，人人都具备时代女性的美德[3]。”刘兰华领导着女孩子们成立了许多自

[1] 韩铨师：《写给母校齐大的话》,《齐鲁大学八十八年(1864-1952)——齐鲁大学校友回忆录》，第 341 页。
[2] 《麦美德的信》，1925 年 11 月 7 日，亚联董档案 RG011-255-4150.
[3] 罗自贞：《齐鲁杂忆》,《齐鲁大学八十八年(1864-1952)——齐鲁大学校友回忆录》，第 257 页。

我管理社团，一个是自治会（Self-government Society），自治会使她们在实践中学会自我责任感。第二个是厨房委员会，这个委员会的成员们尝试着自我服务、自己制定菜单和购买相关物资，另一个附属于厨房委员会的小会叫洗衣委员会，它负责所有女孩子们的洗衣[1]。这些委员有条不紊的运作，最胖的女生减了体重，女生们养成了良好的生活习惯，爱上清洁自己和生活环境的卫生。女部还带领女学生积极参加社会实践活动，1936 年在短暂的寒假里她们前往乡下帮助乡亲们写信，给孩子们带去花生和糖果。女孩子们为伤员捐钱，尽管她们自己都没什么钱。

因为齐鲁大学给予了女学生与男学生一样的教育，加上女部对女学生严格的管理和重视，从齐大毕业的女性与男性间的性别差距小，她们学习到的知识和能力足以胜任许多之前仅由男性出任的职务。1936 年著名的女生物学家李贵真毕业于齐鲁大学生物系，她在贵阳医学院任教，此后为中国在蚤类的区系分类研究上做出重要贡献[2]。1944 年医学专家冯理达就读于成都齐大，后赴美国、苏联留学，回国后她在中国医学院流行病学微生物研究所供职，并在免疫学研究上做出许多贡献[3]。1945 年妇产科专家王秉正从齐鲁大学医学院毕业，同年获加拿大多伦多医学博士学位。她长期从事妇产科医疗、教学和科研工作，并在西安医科大学执教[4]。医学专家侯杰于 1947 年毕业齐鲁大学医学院，后在南京市鼓楼医院供职。主要从事内科的临床和科研工作，擅长呼吸系统疾病的诊断和治疗。著有《肺活体组织检查》、《肺弥漫性疾病》等书[5]。1950 年初毕业的五

[1] 《刘兰华致友人（女部 Miss Hodge)的函》，1934 年 2 月 18 日，亚联董档案 RG011-260-4231.

[2] 李贵真 1937 年毕业于齐鲁大学生物系，在贵阳医学院任教，先后任教授、院务委员会委员、基础部主任，贵州省昆虫学会副理事长兼秘书长。李贵真主要研究蚤类的区系分类。著有《跳蚤》、《蚤类概论》等著作，成果颇丰。引自李湘敏：《基督教教育与近代中国妇女》，福州：福建教育出版社，1999 年，第 118 页。

[3] 冯理达 1972 年任中国人民解放军海军总院内科主治医生，后任副院长，曾任解放军中医学会副会长。主要从事针灸学、气功学的理论、实践与临床实践的研究。著有《儿童经过多年白喉预防注射后机体免疫情况》、《中国针灸学》、《中国传统医学与机体的免疫关系》、《当今世界免疫学研究概况》等书。李湘敏：《基督教教育与近代中国妇女》，第 125 页。

[4] 王秉正先后任陕西省妇幼保健院院长、陕西省妇联委员、第三届全国人大代表、第五届和第六届全国政协委员。其成果“EOE 外用避孕药膜的研究”获卫生部科研成果奖；“提高金属环避孕效果的研究”获得 1986 年全国计划生育委员会科研成果二等奖。著有《病理产科学》、《产科学及妇科学》。李湘敏：《基督教教育与近代中国妇女》，第 120 页。

[5] 李湘敏：《基督教教育与近代中国妇女》，第 124 页。

位医科女同学——徐丽丽、闫国珍、高维济、范启修、程素琦前往上海人民解放军科学院（即现今军事医学科学院）[1]。1952 年院系调整前夕，齐鲁大学也依然不遗余力地培养着优秀毕业生。化学教授汪云琇乘上了这趟末班车，她于 1952 年毕业于齐大理学院化学系，后在山东工学院、山东工业大学执教，擅长污水治理方面的研究[2]。

1939 年毕业的学生中有的继续去海外深造，有的在大中小学教书，成为各学校女部的主任，有的在宗教学校当老师，在医院服务，还有的在工厂做化学研究员。再以 1943 年和 1944 年齐大毕业女性去向为例，可见女性走上许多之前只有男性的岗位：

年份	1943年	1944年
毕业女性工作去向	理学院： 1名留在本校做助理 2名教师 医学院： 1名前往兰州参加政府要求的服务工作 1名于庐山的健康中心 1名在中央医院	文学院： 8名高中教师 2名在银行工作 1名在财政局工作 1名在燕京大学 2名从事儿童福利工作 1名前往昆明（具体工作不详） 理学院： 2名在中央大学医院的实验室 1名在工厂 2名高中教师 医学院（都在四川工作）： 1位在大学医院 1位在中央大学医院 1位从事农村公众卫生工作 2位在私立医院

*1943 年及 1944 年齐鲁大学毕业女性工作去向，1943 年文学院数据缺失。

女学生们所获得的教育不仅仅体现在课堂上，有时候女部提倡并开展的一

[1] 范启修、程素琦：《从福州到济南的一段经历》，《齐鲁大学八十八年(1864-1952)——齐鲁大学校友回忆录》，第 307 页。
[2] 她还是第五、六届全国人大代表，著有《钢铁化验工读本》、《无机化学基础知识》、《配平无机氧化还原方程式的新方法》等书。李湘敏：《基督教教育与近代中国妇女》，第 102 页。

些课外活动也会影响女学生们的一生。比如女学生张正荃大二的时候，一位外籍女教师在家中开设英文打字培训班。当时有很多女生报名学习。她也参加了并坚持完成了全部课程。学校也给了她很多实践的机会，她和同学负责每周一份的课程讲义打印工作。她毕业那年恰逢解放初，工作难找，作为一个半日制药师常常很无聊。后来有一次碰巧医院院长知道她会英文打字，让她打档案室的 X 光诊断报告，不仅给她加工资，还由原来只供应午餐改为供应早午晚三餐。在以后与外国商务联系和技术引进的工作中，她的英文打字技术也都派上了用场。电脑普及时也很快学会了用电脑——电脑普及的时候，她已经是七八十岁的老人了，一位七八十岁的老人能快速使用电脑，真是令人惊讶！这个小课后班影响了她的一生，是她一生中最难忘的事，她说："感谢母校的培育，我一踏上社会就很快找到了工作，解决了糊口吃饭问题[1]。

当时政府提倡滑翔运动，身高 158 公分体重 94 磅的小女生罗自贞勇敢参加，她们队还以优异的成绩完成这项为期一个月的运动项目。合唱团、球赛、啦啦队和剧团（话剧公演）很受欢迎，女生合唱团 "以流亡者的身份而唱出对祖国无限的热恋和对抗战必胜的坚定信心。一声声清脆婉转的声音，把简陋无比的教室，点缀而成人间天堂。"[2]

（二）齐鲁女性肩负社会和民族重任

尽管齐鲁大学是一所基督教大学，基督徒学生的占比也很高，但对国家和民族的热爱也是极高的。齐大发挥医学见长的优势，不仅学校医生和教师积极救助灾民，多名女学生也奔赴战场参加军队医疗队。李木兰指出中国的妇女解放运动常常是和爱国运动结合在一起的，与其说女性通过参与爱国运动奉献自己去争取性别权利解放的筹码，不如说是每一个不分性别的中国人在那个年代都会将国家放在第一位，至于战争结束后对性别权利的"讨价还价"，那是结

[1] 张正荃：《回忆在齐鲁大学读书时的一段小故事》，《齐鲁大学八十八年(1864-1952)——齐鲁大学校友回忆录》，第 292 页。

[2] 曹伯恒：《抗战时期的齐鲁大学》，《齐鲁大学八十八年(1864-1952)——齐鲁大学校友回忆录》，第 252 页。

束之后的事情。

齐鲁大学的调查报告显示女性接受高等教育的原因大部分是为了国家。在山东大学趵突泉校区所存的档案中有几份是对合并后的山东医学院学生进行的调查，在几位女生的叙述中，对日本侵略者的痛恨，对国家危亡的担忧，对民族未来的期望跃然纸上。山东医学院一九五二级医专小儿科女生刘璞说："1941 年 16 岁初中毕业那年夏天…中学…被日寇占领学校停办，因此在思想上更痛恨日本帝国主义的暴行[1]。"尽管她们中很多是基督徒，但是否在帝国主义开办的学校上学并不影响她们对祖国深情的热爱[2]。在 1930-1939 年毕业生志愿书中，只有 5%的人写明是出于宗教原因选择齐鲁大学的，但是 42%的学生填写学医的目标或将来的打算时，写的是为了救国家、救社会，这大大超过了强调宗教的人数[3]。

在战时齐鲁大学的学生一直参加各种形式的急救及社会服务，如红十字会医务工作，有一百多学生参加了青年军及军医队[4]，充分发挥了齐鲁大学医科见长的优势，其中当然包括女生们。来自教育部军政部和卫生署的训令纷至沓来，所能见到的文件中，一份 1941 年的征调令上显示，16 名医药牙护毕业生前往国家的各个角落支援，其中有 3 名女生[5]。1944 年，齐大 50 名女学生参加了急救学习课，5 名毕业女生前往战场，8 名即将毕业的六年级女生为了能为三个月后前往部队的服务做好准备[6]，加快了她们的课程。女学生王耀春回忆说："因战火的气息熏染了我们一般女孩子的心，大家愿做白衣天使，好为为国流血的战

[1] 《山东医学院学生一九五二年级医疗专修科毕业自传》，山东大学趵突泉校区藏齐鲁大学-山东医学院档案 4-JXMC-219.

[2] 因齐鲁大学原是有美国教会支持的大学，朝鲜战争爆发后齐大学生接受了政治调查，虽然这几份调查是政治文件，但是其中学生们对自己家庭和生平情况的叙述十分珍贵。参见：山东大学趵突泉校区藏山东医学院档案：学生自传，全宗 4，档号 JXMC-204/205/206/209/219/221.

[3] 包德威、陶飞亚：《齐鲁大学医学院毕业生的历史分析》，顾学稼、伍宗华等编：《中国教会大学史论丛》，成都科技大学出版社，1994 年，第 252 页。

[4] 《齐大有关学生运动的材料》，山东省档案馆齐鲁大学档案 J109-01-335，第 1 页。

[5] 其中 7 人前往先三学街庙字第三号军医署驻陕办事处，5 人前往昆明滇缅录卫生处，1 人前往峨眉公路卫生站，1 人前往晃学公路卫生站，1 人前往昌林公路卫生站，2 人前往贵阳图云关中国红十字会总会救护总部队，2 人留校服务。山东省档案馆齐鲁大学档案，J109-02-199，第 69 页。

[6] 《刘兰华致 W. P. Mills 的函》，1944 年 11 月 27 日，亚联董档案 RG011-260-4231.

士服务，为国家尽一份爱国的心意，所以入护预系的人最多[1]。”

齐大女生还积极参加爱国游行，发自肺腑地表达自己的爱国情。在女生王其杰的日记里记载了民国三十六年三月二十号齐大医专学生的爱国护权运动，游行时，男女学生一起，各生手持小旗，且行且喊口号如“反对国际干涉”、“誓做政府外交后盾”等。她对当时贫弱国家、麻木不仁之民和腐败政府的思考都一一记录在日记中。“百感交集，一阵悲愤涌上心头，不由泪夺眶而下。”[2]

当然，不只是直接上战场才是奉献国家了，在学校里认真读书，取得优异的成绩，日后参与战后重建或者保留国家文化也是报效国家的方式。1946 年毕业的政治经济系学生罗自贞回忆说：“当时的学生虽悲痛山河破碎、国土沦丧、同胞被屠杀，但为了国家命脉的延续，只有忍辱负重地埋头苦读，以便将我悠久的中华文化与道统，延绵不绝地传递给后代子孙。许多同学响应‘十万青年十万军’的号召奔赴前线，而仍在校的同学，上课时，都像是上最后一课似的，无限珍惜。同时心头也很沉重，唱国歌时，更是低沉悲壮，女同学们经常是唱得梗咽呜咽，唯恐失去唱国歌的机会。”“不肯用功读书如我，在当时亦以读书为乐，求知报国为己任。”[3]

拥有良好品格修养和责任担当的女性运用自己的实力走上工作岗位，在政府和社会中奉献自己，这不仅为整个国家的奉献，也是为女性权利的提升做贡献。女性教育权的解放进一步促进工作权的解放，工作权的提升带来了女性社会地位的提升。女性可以做医学专家，也可以做老师、做政府工作人员……地位的提升也反过来促进了权利的提升，女性不再受缚于“无才是德”，依附于男性才能生存的社会状态中。

结语

[1] 王耀春：《忘不了齐大》，《齐鲁大学八十八年(1864-1952)——齐鲁大学校友回忆录》，第 276 页。
[2] 王其杰：《日记摘抄》，《齐鲁大学八十八年(1864-1952)——齐鲁大学校友回忆录》，第 294 页。
[3] 罗自贞：《齐鲁杂忆》，《齐鲁大学八十八年(1864-1952)——齐鲁大学校友回忆录》，第 256 页。

男女同校的教育方式与排除女性的传统教育或者只有女性的女子学院相比，由于男女间交流更多，更加有利于近代女性高等教育权的解放，并由教育权扩展到工作权，一起带动近代中国女性权利的提升。女性解放运动争取的终极目标是平权，意思是无论男女，首先都是人，享受同样的人权。男女在性格、喜好、体力、身体等方面会有区别，但在智力、能力和享受部分作为人本身该有的权利（比如教育权、生命权）上并没有区别，在部分领域也能担负同样标准的责任和义务，男女平权即是女权运动的胜利。很多人自以为是地指出女性在能力上的不足使得她们无法独立地担任某些工作，这个问题的源头很大一部分便是女性在受教育阶段就没能和男性一样获得应有的教育。

男女同校所给予的是平权，比较于为女性争取特权，前者也许是推动妇女解放更强大的力量。不能否认的是，女子学院所推行的方式在女性解放程度较低的时代，更加倾向于保护弱势的女性群体本身的（齐大也单独开设了女生部来管理女学生，而不是男女完全混合），但久而久之绝对会被更加具有平等思想的方式所替代。当时的社会风向与校园内男生们的思想和行为也体现出人们对男女同校的推崇。

男女同校的大学是教育发展的趋势，19 世纪初由基督教传教士大胆地在基督教大学开展男女同校的尝试，富有“女性意识”的女传教士和女基督徒们，为争取女性权利做出努力。齐鲁大学和其它男女同校的大学，率先打破性别隔阂和偏见，通过资金规划和支持、人员派遣与文化氛围营造等方式，在知识传播、性格塑造、维护教育权、生活技能和性别意识培养等方面对女学生产生程度较深的影响。推动了女性从教育权到工作权的解放，进而推动了中国女性权利的提升。作为先驱，齐鲁大学及其女部培养了一批中国近代社会的女性精英，她们用实力奉献换来女性地位和权利的提升。齐鲁大学及其女生部在促进中国近代女子高等教育、中国近代教育、中国近代妇女解放和中国近代社会的发展上发挥着重要的影响力。

Journal of Research for Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

抗战时期武汉教会女学生的社会角色塑造与实践研究——以武汉教会女子中学为例

江云（武汉体育学院体育科技学院）

摘要：抗日战争的爆发，打破了原有相对稳定的办学环境，为保存教育火种，武汉教会女中选择艰难西迁。在这种时空条件下，武汉教会女学生们的女国民、新女性、基督徒等的多重社会角色集中展现，其形成多重社会角色的原因主要有时代环境因素、教会女中领导者的关怀意识、女学生国家民族意识的觉醒与女性解放观念的树立以及教会、政府、社会力量等对教会女中发展的影响。这种多重社会角色充分展现了教会女学生从传统家庭女性角色逐渐走向更广更深层次的社会女性角色，是教会女学生群体角色认同、国家认同与宗教认同相融合的体现。

关键词：抗战时期；武汉；教会女中；社会角色

近代武汉三镇因其便利的水运条件和特殊的地理优势，成为华中地区经济发展的重镇，也成为基督宗教各教会传教的重要据点。作为一种重要的传教方式，教会学校的出现为武汉传统教育注入了新鲜的血液，且教会女子学校的产生开启了近代武汉女子教育的先河。武汉最早的教会女子中学校，[1]可以追溯到 1874 年美国圣公会在武昌创办的第一所教会女子寄宿学校——布伦女校[2](Jane

[1] 女子中学校主要指专教女子之中学校，本文主要指教会女子普通中学校（简称教会女中），不包括女子中等职业学校和师范学校。本文中所指武汉教会女中主要是指基督新教创办的普通女子中学，不涉及天主教开办的女中，天主教开办的女中另撰文论述。

[2] 布伦女校于 1897 年因总监魏礼莉（Ms.Lily F.Ward，？-1897）的逝世而闭校，1899 年圣公会在武昌设

Bohlen Memorial School for Girls)。至 20 世纪 30 年代，武汉教会女子中学先后完成立案注册，发展较快，办学规模和教育质量都有较好的社会赞誉。1931 年九一八事变后，中华民族危机加深，进一步激发了国人的国家意识与民族意识，挽救民族危亡的实践活动不断涌现。在此背景下，武汉教会女学生多重社会角色逐渐形成并发挥积极影响。本文以 1931——1945 年为研究时段，以武汉教会女子中学校为个案，围绕社会角色的塑造与实践两个角度，从性别视阈、民族主义语境、宗教教育层面，分析教会女学生的“女学生”、“女国民”、“女基督徒”多重社会角色的形成及实践，进一步丰富近代基督宗教与中国女性知识分子之间双向互动的关联。

一、抗战前武汉教会女子中学概述

自 1861 年汉口正式开埠通商，西方开始“进驻”武汉，兴办各种洋务，西方各国传教士纷纷来汉建教堂、兴学校、设医院、办报刊，开辟传教据点。武汉的传统教育虽然历经太平天国运动的冲击，但是开科取士的传统教育制度依然发挥着主导作用。教会学校的出现给传统教育注入新鲜元素，成为武汉近代教育的开端。对于宗教传播而言，妇女因自身特殊的家庭、社会角色，与宗教存在着千丝万缕的联系，教会女校的开创正是为这种关系中极其重要的因素。然而在男尊女卑的中国传统社会，“女子无才便是德”观念深深地禁锢着女性，女子不能和男子一样享有受教育的权利，生活在社会底层，饱受封建礼教的束缚。西方传教士们意识到，只有通过教育才能根本改变中国妇女的悲惨境遇，才能提高她们从而的社会地位，为传播福音打开一扇门。因此，教会女子学校的创设与教会男校一样，同时期开办，成为基督宗教传教事业中重要的一部分。1874 年美国圣公会在武昌设立了第一所教会女子寄宿学校，命名为布伦女校，

圣希理达女子中学校（St.Hilda’s School），重新展开教会女宣和教会女学的工作。详见：林美玫：《追寻差会足迹美国圣公会在华差传探析（1835-1920）》，南宁：广西师范大学出版社，2011 版，第 121、179 页。

以培养女宣教师，扩大教会影响力。创办初期的教会女子寄宿学校，以免费走读的“义学”为主，学生较少，主要来自教友家庭和贫困家庭的女孩，学校仿照中国旧式启蒙教育，请中国先生教《三字经》，开设简单的宗教义理课程，办学程度较低，规模较小，多数女孩在中途由于父母之命离校完婚，迅速毕业的学生非常少，校务发展较慢。

随着 20 世纪初女学运动兴起，女子教育越来越受到有识之士的重视，教会女子学校逐渐发展起来（详见表 1 武汉教会女子中学简介表），至 20 世纪 30 年代，武汉教会女子中学在数量和质量上都有较大发展，办学规模逐渐扩大，教育质量也有较高的社会赞誉。如布伦女校在 1901 年更名为圣希理达学校，随后学校日益发展，学生增至 70 余人，新校舍已不敷用，逐购地于小东门外，由美国传道服务团捐助巨款，建筑规模宏大之高楼大厦为新校址，1914 年添建健身室及校医院，1921 年添建西籍教员宿舍，1922 年新建大礼堂，并设有七年制完全小学，四年制双制中学。1930 年呈准教育部立案，学生增至二百余人，成绩亦佳，两届毕业生会考均获冠军，为抗战前最盛时期。[1]

表 1 武汉教会女子中学简介表

学校名称	圣希理达女中	圣罗以女中	心勉女中	懿训女中	训女中学
所属教会	圣公会	圣公会	圣公会	伦敦会	循道会
立案时间（年月）	1930.5	1930.5	1934.3	初 1932.8，高 1935.4	1934.6

[1] 沈祖英：《本校沿革》，《圣希理达女中校刊<希声>》，1947 年，复刊第一期，档案号 bG321-132，武汉市档案馆藏。

抗日战争的爆发，打破了原有相对稳定的办学环境，武汉教会女中的发展受到不同程度的影响。1938 年秋武汉沦陷，部分教会女中因遭战争毁坏而停办，部分教会女中西迁至大后方联合办学。[1]至 1945 年抗争胜利后，西迁的教会女中纷纷回汉复校，努力恢复战前办学状态。

二、抗战时期武汉教会女学生多重社会角色的塑造与实践

一般而言，角色是“一定社会关系所决定的个体的特定地位、社会对个体的期待以及个体所扮演的行为模式的综合表现”。[2]在实际社会生活中，每个人不只是扮演一种角色，在不同的社会关系里，同一个人会扮演多种社会角色。一定的角色，表示了个人的具体社会存在形式，同时也意味着一套由社会具体状况决定，并被公众认可的行为模式。因此，社会角色也表现出个人社会身份、地位决定的行为的固定化、拟剧化。自教会女校开创以来，教会女生从家庭进入学校，进入社会，逐渐走向多元化，抗日战争的爆发，进一步加速了其多重角色的融合。

1、性别视阈下“女学生”的社会角色

“女学生”是教会女校学生的基本社会角色。在中国传统社会中，“女子无才便是德”的传统价值观念根深蒂固，女子没有同男子一样享有受教育的权利，大部分女性无知无识，并且遭受缠足之苦，常常处于社会底层。西方传教士，特别是初步具有欧美妇女解放意识的女传教士，对中国妇女的此种境遇给予深切同情。她们并认识到“要解除当前中国妇女所遭受的不幸与痛苦，必须设法使其受教育与放足，因为知识便是能力，无知则难以解决其他问题，不放足则身受束缚而难获健康之福。”[3]因此，兴办女校实为解放中国妇女所刻不容

[1] 1938 年武汉沦陷后，心勉女中停办，圣希理达、圣罗以、懿训、训女等迁至云贵川等地联合办学。
[2] 奚从清：《角色论——个人与社会的互动》，杭州：浙江大学出版社，2010 年版，第 6 页。
[3] 《私立汉口懿训女子中学沿革一九五〇一月》，《懿训女中廿九年迁川办班概况及 50 年所报告沿革情况》，

缓的先决条件。早期教会女校以放足作为招收女学生的唯一条件，但由于当时中国风气未开，尤其反对女子放足，教会女校“学生极少，能自始至终完成此学业多中途即在父母之命离校完婚，以致校务发展不够，迅速毕业生寥若晨星”，[1]办学步履维艰。

民初新学制推行后，教会女校蓬勃发展起来，扩建校舍、完善设备、培养师资，招生逐渐面社会上层，教会学校成为时人所称的“贵族学校”。这一时期进入教会学习的条件，不再是单一的放足，学历、家庭背景、宗教信仰、社会地位等成为招生入学主要考虑的因素。如圣希理达女中的报名条件：“凡有志向学者可请本校友人或本工会各牧师区当局介绍报名，在本校取保证书报名单一份。先期填就连同有效成绩表、转学证或文凭送交本校，并缴纳报名费二元及最近半身四寸相片一张，换取本校准考证，至考期持证来校听后考试，不取者及报名不考者所缴之保证书报名单与报名费概不退还（未立案之私立学校学生请勿报名）”，[2]且学生资格需具备“品行端正，身心健全，年在十二岁以上有高小或初中毕业证书”。[3]

1937 年抗日战争全面爆发，武汉处境极其可危，教会学校面临何去何从的问题。由于战争的破坏，时局紧张，教育经费的紧张，武汉教会女子中学生生源锐减，教职员流失较大，加之大量战区失学青年南下，教会女中也救济一般战时失学的男女青年。1938 年秋武汉沦陷后，西迁大后方的教会女中面临生源紧缺的难题。1939 年春训女中学迁往四川与博文中学合办，在奉节的铁佛寺复校。由于初迁西南，战争局势紧张，地处偏僻，招生女生状况不理想，“仅有女生一人”。[4]在经过一段时间修整后，办学情况趋于稳定，招生条件基本上延续战前要求，生源增加，教学进入正常运转。至 1940 年冬，博文训女再次复迁

档案号 101-1-080，武汉市档案馆藏。
[1]《私立汉口懿训女子中学沿革一九五〇一月》，《懿训女中廿九年迁川办班概况及 50 年所报告沿革情况》，档案号 101-1-080，武汉市档案馆藏。
[2] “报名”，《私立武昌圣希理达女子中学校章程》，1934 年，档案号： 69-1-109，武汉市档案馆藏。
[3] “资格”，《私立武昌圣希理达女子中学校章程》，1934 年，档案号： 69-1-109，武汉市档案馆藏。
[4] 刘垚卿：《博文训女合作之经过》，《汉阳训女中学五十周年纪念校刊》，1947 年，第 71 页，档案号 bG321—159，武汉市档案馆藏。

万县，此时女生报名人数甚多，时任博文中学校长刘垚卿“特电英伦请海懿贞小姐莅万主持，自此之后，校中所有女生，即由海懿贞小姐负责管理而至于复员时焉”。[1]

家庭是体现女性社会角色的重要领域。除了一般课程之外，教会女校十分重视女学生卫生与家政知识与技能的学习，为她们将来进入家庭生活奠定基础。例如懿训书院“初期课程简单，仅教卫生与家政常识，其目的在授以生活所必须之知识及技能，使受教育之青年女子具备增进卫生生活之常识，改善家庭经济之技能，养成敬老恤贫，互助之美德及训练贤妻良母之资格。”[2]“卫生与家政常识” 课程是契合女学生健康成长及未来家庭生活需要的，突出了女性在家庭生活中的职能与作用，“贤妻良母”正是“卫生与家政常识”课程培养的主要目标。类似的“卫生与家政常识”成为女子人才素质结构中的重要内容，家事课程成为女子课程标准中的一部分。如 1913 年教育部公布了中学课程标准，其中规定女学生开设“手工（女子手工授编物、刺绣、摘棉造花等，照所定时数分配）、家事、园艺、缝纫”[3]课程，从第二学年开始授课，每周两学时，并强调实习。至20世纪30年代教育界再次审视女子家事课程，并提出改革方案。1934 年湖北省中等学校校长会议，通过了“厉行女生家事训练”一案，提出“本省各女子中等学校或附设女子中学，自应遵照课程标准家事科规定时数。就烹饪、洗濯、缝纫、刺绣、看护、助产、育婴家政常识等科目，斟酌各校需要及环境之便利，分别于课内课外切实施行，各校经费，并应将一部分尽量用于充实家事训练设备”。[4]这一一案强化了女校实施“家事”课程的必要性，充分体现青年女性成为“贤妻良母”所应具有的知识与技能，是“女学生”社会角色在家庭领域的表现。武汉教会女子中学作为私立学校的一部分，按照要求

[1] 刘垚卿：《博文训女合作之经过》，《汉阳训女中学五十周年纪念校刊》，1947 年，第 71 页，档案号 bG321—159，武汉市档案馆藏。
[2] 《私立汉口懿训女子中学沿革一九五〇一月》，《懿训女中廿九年迁川办班概况及 50 年所报告沿革情况》，档案号 101-1-080，武汉市档案馆藏。
[3] 《教育部第十六号令中学校课程标准》（1913 年 3 月 19 日），中国第二历史档案馆编：《中华民国档案史料汇编第三辑教育》，南京：凤凰出版社，2015 年重印版，第 286-287 页。
[4] 程其保：《教育：精字四四一六号（二三·九·一五）：令省立、私立各女子中学校：为厉行女生家事训练一案经中等学校校长会议通过令仰切实施行》，《湖北省政府公报》，1934 年第 53 期 ，第 113 页。

遵守家事课程科规定的教学时数，结合学校自身的实际情况，开展家事课程的学习与实践。由于战争事态扩大，民族危机加深，女子中等教育家事课程开始服务于战争，课程设置发生变化，“家事”课程取消，出现“军事看护”和“劳作”课程。“军事看护”将女性特有的职业特性与服务战争密切结合起来，“劳作”课程则有效延续了“家事”课程的相关内容。武汉教会女子中学的课程设置同样作出调整，如 1937 年懿训女子中学“中期考试成绩报告表”和“学生月考成绩报告表”[1]中，将“军事看护”与“公民”、“童子军”列在前三，“劳作”与“图画”、“音乐”列最后，这种排列突出了战时教育的需要，并且学校“为求学生获得军事看护技术起见，每学期聘请专门护士教授”，[2]切实训练学生军事看护的技能，为参与社会服务打下基础。

2、民族主义语境下“女国民”的社会角色

除了代表新知识女性的“女学生”外，教会女学生的社会角色还体现着“女国民”这一角色。“女国民”[3]一词的提出是建立在国民概念的基础上，由“国民之母”延伸出来的，它是国家意识、人权与女权意识觉醒的产物。与传统的“贤妻良母”女性角色相比，“女国民”更注重“女性在国家中的地位、与地位对应的权利与义务，以及享有权利与义务时应具备的素质”。[4]在 20 世纪二三十年代“女国民”与“新女性”观念逐渐融合，教会女学生的社会角色呈现更为丰富的一面。武汉教会女子中学在 20 世纪 30 年代完成立案注册后，遵照三民主义教育方针，培养女学生基督化的高尚人格，如私立武昌圣希理达女子中“以培养女子高尚道德，教授晋通学识为宗旨”；[5]汉阳训女中学“遵照中华民国教育宗旨及其实施方针，施行教学并以本校校训‘勤朴诚莊’养成其高

[1] 《私立汉口懿训女子中学校中期考试成绩报告表》、《私立汉口懿训女子中学校学生月考成绩报告表》，《私立懿训女子中学各种规程细则》，1937 年，档案号 101-1-078，武汉市档案馆藏。

[2] “军事方面”，《私立汉口懿训女子中学迁川辨理概况》，民国二十九年十二月廿四日报告，档案号 101-1-078，武汉市档案馆藏。

[3] 关于“女国民”观念的演变，具体可以参阅郑永福，吕美颐：《关于近代中国“女国民”观念的历史考察》，《山西师范大学（社会科学版）》，2005 年 7 月，第 58-63 页。

[4] 郑永福，吕美颐：《关于近代中国“女国民”观念的历史考察》，《山西师范大学（社会科学版）》，2005 年 7 月，第 60 页。

[5] “宗旨”，《私立武昌圣希理达女子中学校章程》，1934 年，档案号：69-1-109，武汉市档案馆藏。

尚品格”。[1]在此教育宗旨下，教学课程标准、教科书的选用基本上按照部令标准执行，加强学生训育，培养学生国民民族意识，并在各类社会活动中进行强化。抗日战争的爆发，刺激了教会女学生国民民族意识的觉醒和增长。她们利用自身仅有的条件，积极投入到救亡图存的洪流之中。如 1939 年秋懿训女中迁入四川江津，在艰难办学的同时，组织学生积极参与救亡活动：

> 一九三八年秋因系除迁入川，故学生人数较在汉时为少，但我校并不因此而减少救亡工作，且一般学生的爱国情绪却更高涨。同时配合着当地政府的号召，我校学生于每星期日均分数组去热闹场所作街头宣传，为演讲抗日战争意义，征募寒衣，兵役宣传，义卖及演街头剧等，而且在整个江津城中，均洋溢着我校同学之救亡歌声。她们为了完成任务，常常不惜牺牲其课堂学习，以致经常挨饿受冻而为着苦口婆心去说服一般商人或富有者拿出他们所最心爱的钱来献给国家。[2]

1940 年春因战争影响，懿训女中再次迁至重庆南岸，女学生们除了努力学习文化课以外，积极组织开展阅读报纸、演讲比赛、戏剧音乐活动等活动，并在这些活动中激发她们的爱国热情，塑造其国家民族意识。如阅读报纸，“使学生明了国内外大事”；“因为随时需要学生做兵役以及各种有关救亡活动之宣传”，设法培养学生之讲演能力；“以街头剧为宣传救亡之已达工具”，训练话剧人员，“且曾在重庆公开演出了《家》和《金玉满堂》等大戏剧，颇为一般人所赞赏”；“为了唤起群众的救亡情形，便加强高唱着救亡歌曲”，“学生们常被邀至广播电台向大众广播”；此外，学生们“曾经常致黄梅垭海棠溪一带作兵役宣传，募集寒衣，慰劳伤兵及其他救亡等工作”。[3]。在面临战争危险、办学艰难的环境下，懿训女中的学生们毅然积极投入到各种救亡宣传活动之中，这既是培植她们爱国思想深厚的土壤，也是展现其新知识女性的国

[1] 胡伟英：《教导概况》，《汉阳训女中学五十周年纪念校刊》，1947 年，第 2-3 页，档案号 bG321-159，武汉市档案馆藏。
[2] 《私立汉口懿训女子中学沿革一九五〇一月》，《懿训女中廿九年迁川办班概况及 50 年所报告沿革情况》，档案号 101-1-080，武汉市档案馆藏。
[3] 《私立汉口懿训女子中学沿革一九五〇一月》，《懿训女中廿九年迁川办班概况及 50 年所报告沿革情况》，档案号 101-1-080，武汉市档案馆藏。

民身份，履行国民义务最浓墨重彩的一环。

3、宗教教育下“女基督徒”的社会角色

教会学校具备培养新知识女性与基督徒的双重特点，宗教性是教会学校保持自身特色的核心特征，宗教教育居于教会学校教育的核心地位，武汉教会女中开办之初鲜明地体现这种特性。如懿训女中在初期发展阶段，“女学生”与“基督徒”的角色塑造是同步进行的，时任英国伦敦会传教士余恩思对懿训女子学校有这样的回忆：“富世德夫人全面负责学校工作，其最大心愿就是让每一个女孩子受到完全的基督教教育……她们的《圣经》教育进行得非常仔细认真，而日渐兴盛的基督教勉励会给她们提供很多机会，使她们能学习如何将所学到的教义传授给他人，从而为她们日后成为各乡镇女性基督徒的领导人物做好准备……无论是日后作为教师，还是作为母亲，这些女孩现在接受的培训将使她们成为真诚善良的女人，热爱并理解《圣经》意义，在家乡为上帝服务。”[1]

不难看出，“让每一个女孩子受到完全的基督教教育”是懿训女中办学的初衷。为了实现这一目标，首生给予教会女学生们知识技能上的培养，使其具备基本生存之道，同时认真开展《圣经》的学习，灌输基督宗教知识，培养她们高尚品质，并且提供一切可能的机会，在社会服务实践中传播基督教教义，把热爱家乡与服务上帝有机结合起来。因此，教会女校希望将这些女学生培养成将来各乡镇女性基督徒的领导人物，逐渐扩大基督宗教在乡镇的影响力。

虽然立案后，教会学校的宗教课程从形式上转变为选修课程，但各种宗教团体、宗教活动仍旧活跃，“女学生”“女国民”与“基督徒”的角色在学习生活中进行不断融合。1937 年卢沟桥事变爆发后，民族危机进一步加深，教会女校学生们的“女学生”“女国民”与“基督徒”的角色在救亡图存的时代主题中融合得更加紧密，国家民族意识深深融入到宗教活动之中。1938 年 2 月 6

[1]（英）余恩思(Bernard Upward)著邹秀英，徐鸿译，李国庆审校，《汉人：中国人的生活和我们的传教故事》，北京：国家图书馆出版社，2013 年版，第 160-161 页。

日武汉各基督堂举行为国祈祷礼拜，武昌小东门外圣希理达女中的礼拜堂于当日上午十时半举行。[1]1938 年 2 月 20 日下午三时，武汉基督徒学生“假汉口圣保罗堂举行世界基督徒学生公祷，到会约八百余人，特请冯玉祥夫人演讲，题为《愿父的国降临》”，[2]强化青年基督徒学生的牺牲精神。

除此类重大宗教活动外，武汉教会女中在校内外仍组织各类宗教团体，继续开展各宗教活动。圣公会在华中地区设立湘鄂教区妇女传道服务团，以达到通过妇女传道的影响，使其家庭“皆归向主”[3]的目的。妇女传道服务团下设学生传道服务团，由华中各地教会学校的基督徒学生组成。如私立武昌圣希理达女中设有学生传道服务团，由该校基督徒同学所组织，“其宗旨为尽本基督徒之职责，在校内促进同学之灵修工夫，在校外则从事于社会服务工作”，“有极良好之表现”。[4]此外，懿训女中“除组织有宗教团体（懿光团），研究基督教义，及每星期日分班参加格非堂礼拜外，随时举行灵修会，聘请名人演讲，以及学生对于基督教的精神有深刻之认识与信仰，获得人格之修养。”[5]汉阳训女中学基督徒学生组建训辉团，“隔一星期举行晚祷礼拜一次，为和平祈祷，有时并请名人主领，指示彼等的宗教生活”。[6]

国难期间，武汉教会女中的宗教教育与社会服务工作相结合，使学生能更深切体会基督精神的价值，增强宗教教育效果，正如葛德基在《战事期中之基督教教育》一文中总结到：“基督教学校中——无论大学还是中学，对于布道工作，反响之佳，可谓空前。因国难之故，使学生诚挚之心，油然而生……基督教精神，以及中国人民所固有之勇敢与坚毅美德，于基督教学校中，彰显无余……基督教大中学中之学生，近亦颇富有一种认真精神，其对于基督福音更

---

[1] 《全国基督徒为国祈祷礼拜》，《大公报》汉口版，1938 年 2 月 6 日，第四版。
[2] 《武汉基督徒学生公祷昨日下午举行冯夫人亲莅会讲演》，《大公报》汉口版，1938 年 2 月 21 日，第四版。
[3] 《教迅：湘鄂教区妇女传道服务团年会》，《圣公会报》，1936 年第 29 卷第 1 期，第 18 页。
[4] 《学生传道服务团的组织和工作》，《圣希理达女中校刊<希声>》，1947 年，第 171-172 页，档案号 bG321：132，武汉市档案馆藏。
[5] 《汉口懿训女子中学校民国廿六年度秋季至廿七年春季概况》，《教育季刊（上海 1925）》，1938 年第 14 卷第 2 期，第 33-34 页。
[6] 《汉阳训女女中近讯》，《教育季刊（上海 1925）》，1938 年第 14 卷第 2 期，第 36-37 页。

乐于接受。”[1]可见，尽管时局维艰，办学困难重重，但艰苦的环境却能最大程度的激发学生对国家民族认同的情感，在各种服务社会的救亡活动中感知积极的宗教社会功能，基督教教育在一定程度上保持了本色。

综上所述，抗战期间武汉教会女学生的“女学生”、“女国民”、“基督徒”等多重社会角色，在近代民族救亡图存的实践中不断交融在一起，充分体现了教会女学生在家庭、学校、教会及社会领域的不同定位，从不同侧面反映教会女学生群体的角色认同。

三、抗战时期武汉教会女学生多重社会角色形成的原因分析

抗战时期，在面临复杂的国内国际局势下，武汉教会女中始终注重培养学生国家民族意识，以基督教宗教教育为特色，将“民族性”与“灵性教育”融入课程教学、宗教活动、抗日救亡实践等方面，积极发挥女学生们的参与性、能动性与创造性，展现了她们多重社会角色。形成这种多重社会角色的原因主要有四：

一是时代环境因素。抗日战争爆发后，中华民族危机进一步加深，立案后相对稳定的办学环境被打破，且随着战争局势的扩大，更多的城市遭到日军侵袭，学校损失严重。至 1938 年，“日机轰炸第三国在华的慈善团体及宗教文化机关共十一次，摧毁美国的宗教及文化机关九次”。[2]1938 年 7 月 12 日，日军“侵入武昌上空，在东城一带繁盛市区，投弹狂炸”，“美国圣公会所办之希理达女子中学，屋顶有五十英尺长之美国国旗，敌机竟亦视为轰炸目标，集中投弹，校内落二弹，毁房屋两幢。”[3]这种客观的战时环境迫使教会女中西迁，

[1] 葛德基：《战事期中之基督教教育》，《教育季刊（上海 1925）》，1940 年第 16 卷第 4 期，第 44-45 页。
[2] 《我全国各地被敌滥炸统计无辜平民死伤近四万》，《申报》，1938 年 7 月 25 日，汉口版，23400 号。
[3] 《敌机昨午狂炸武昌繁盛市区落百余弹老弱妇孺死伤五百余人美国教会学校亦被炸燬》，《申报》汉口版，1938 年 7 月 13 日，23388 号。

寻找安全地带，实行联合办学，最大程度地寻求生存和发展空间。1939 年全国基督教中等学校，“有一九六校，其中有所谓联合中学者，依目前调查所知计有九所，参加合作者为三十七校”，其中在武汉教会学校中，“博学懿训联中，校址在四川江津，由汉口“博学中学”、汉口“懿训女中”等校合成”，“中华圣公会联中，校址在云南镇南，由武昌‘文华中学’、‘文华二部’、武昌‘圣希理達女中’、汉口‘圣罗以女中’等校合成”。[1]此外，武昌博文中学与汉阳训女中学迁至四川万县办学。可以看出，一方面这种联合办学策略最大程度发挥教会学校的人力、财力、物质资源，维持了学校的运转，为培养新知识女性提供了客观条件；另一方面教会女中办学的空间转换，打破了地域隔阂，有效增强了教会之间的合作与交流，“基督徒与非基督徒建立了广泛、持久的联系”，扩大教会女校的影响力。[2]

二是女校领导者的教育关怀意识与精神特质，为教会女中的发展赢得更多的机遇。教会女校的领导者主要指校长。立案后，教会学校校长必须由中国人担任，中国籍基督徒成为校长的必备资质之一。抗战时期武汉教会女中校长，均是受过高等教育的中国女性基督徒，具备良好的道德人格品质，且热爱教育事业，教育经历丰富，关爱学生，以身作则，成为凝聚教会女中发展的核心力量。这一点子汉阳训女中校长刘幗芳身上体现得尤为鲜明。刘幗芳于 1929 年被循道会湖北教区选送到英国进修，在英国学习两年后，她回到湖北，接任训女中学第三任中国人校长。[3]据训女中学学生吴复德回忆：“那时刻训女校长刘幗芳及几位热心的老师们，坚持的与学校共存亡，守着这已沦陷的空宅，等到时局略转为安定一点，她们又携着仪器，渡过汉水，继续将训女迁于汉口法租界协和礼拜堂内，目的在救济一般战时失学的男女青年……民国三十年，日人开

[1] 《基督教联合中学之内容联合中学计有九所参加合作三十七校》，《申报》（上海版），1939 年 9 月 18 日，23547 号，第 10 版。

[2] 盖伦·M·费舍编辑，刘家峰译，章开沅校：《中日战争对美国在华教育和慈善事业的影响（第一部分总论）》，章开沅，马敏主编，《基督教与中国文化丛刊第 3 辑》，武汉：湖北教育出版社，2000 年 1 月第 1 版第 440 页。

[3] 参见：乔金霞，余子侠：《近代湖北留学教育途径述论》，《河北师范大学学报（教育科学版）》，2005 年 11 月，第 61 页。

始统制武汉……几天后，我们的教科书，被他们没收去，更换一些日人所作的课本，又逼迫学校立案，校方为敬爱祖国，不愿受他的凌辱，本着耶稣基督的精神，坚持到底，结果日人以最后的逼迫，将学校封闭起来。”[1]在西迁过程中校长刘幗芳，不辞万险，又携带着一批学生，经过湖南而至四川，途中正当炎热天气，疾病盛行，不幸染病而魂归天堂了，学生们垂泪而别，各奔前程。[2]可以说，刘幗芳校长以自己的切实行动捍卫国家民族利益，将生命奉献给了教育事业，诠释了中国女性基督徒校长的可贵品质。

三是教会女学生群体的国家民族意识觉醒与女性解放观念的树立，直接推动其多重社会角色的形成。抗战时期，教会女中学生们已经具备一定的国家民族意识，并且身心逐渐成熟，

在民族救亡的社会实践中，家国情怀、个人前途发展、基督教基本精神等不断碰撞和交融，推动她们成为新知识女性群体的一部分。懿训女中学生盛衍猷曾写道：“就这三年中我们于懿训的观感是这样：她不单要我们在学问上能有长足的发展，她还更注意到品德的培养，以求达到尽善尽美的地步，所以学校当局不惜以多量的时间和精力用各种方法，领导我们趋向光辉灿烂的境地，使成为一个完善的青年。”[3]对于年轻的女学生们而言，学问发展与品德培养成为懿训女中鲜明的教育特色，“求实学，做好人”成为她们多重社会角色形成的着眼点与出发点，是其世俗教育与宗教教育并重的体现，也是近代中国女性中等教育的必然要求。

四是教会、政府、社会力量等对教会女校发展的影响，间接推进教会女学生群体社会角色的实践。1938 年夏武汉成为战区，教会女中是奉命疏散留汉还是迁徙，成为首要考虑的问题。西迁的武汉教会女中能继续开展联合办学，离不开战时教育方针的指导、学校领导与教职员师生的同舟共济，同时也得益于

[1] 吴复德：《训女归来记》，《汉阳训女中学五十周年纪念校刊》，1947 年，第 21 页，档案号 bG321—159，武汉市档案馆藏。
[2] 吴复德：《训女归来记》，《汉阳训女中学五十周年纪念校刊》，1947 年，第 21 页，档案号 bG321—159，武汉市档案馆藏。
[3] 盛衍猷：《懿训的特色》，《懿训半月刊》，1937 年，第 5 卷第 4 期，第 8-9 页。

教会教育资金的补助、各差会人员的合作与沟通、以及热爱教育事业的人士、当地士绅与政府的帮助与支持等。这些内外因素都为大后方教会女中的发展提供了极为重要的条件。汉口懿训女中的西迁联合办学充分说明了这一点。校长周御瀛在寻觅合适办学地点时，得到友人帮助，一方面派该校教务主任周邵典先生沿川江上游，经江津、白沙、合江、沪系一带寻觅校址，一方面她认识到贵州文化落后，且无教会学校，遂赴贵州该地考察，并得到该地教育当局援助，特派専员协同前往各地，寻勘校址。后因周邵典先生已在江津系城觅得位置，只能暂时保留贵州之地。周校长亲自赶赴江津，并与当地士绅接谈，该地士绅因懿训女中为完全女中，校规严谨，颇合当地需要，深表欢迎，随即拨定城内县中地点之禹王朝，租为该校校舍，每年仅付租金国币二百四十元，经过稍事修葺后，勉为合用，于是年九月初间开学上课，并分别呈报湖北省教育厅暨四川省教育厅备案。[1]1943 年 1 月 23 日懿训发生火灾，“整栋宿舍化为灰烬（茅房极易燃烧）。因抢救不及，致师生损失惨重”，[2]学生们以及各校董及湖北旅川人士以及当地社会贤达，都给与极大帮助，重新造床，修整宿舍，保证了春季正常开学。教会师生、同工们、当地教育局及士绅都给予西迁中懿训重新办学积极的帮助，使懿训在抗战中，弦歌声得以继续不辍。

教会学校是中国教育发展史上不可或缺的一部分，它既是近代中国教育的开端，也是抗战时期保存国家教育火种的重要力量。抗战时期，基督教中学因其自身特殊的条件，对国家民族教育的发展起着重要作用，正如张文昌所总结的：抗战时期教会学校因产业尚为第三国宗教团体原设有人所有，除少数教会学校损失严重外，总体上受损较轻，“且因属于私立之故，有校董会及设立人之援助，亦恢复较容易”，“中等以上各基督教学校皆迁至安全地带，本政府原有之办学方针及基督教教育宗旨，继续开办，对于整个中国之教育上，自有

[1] 参见“本校迁徙之经过”，《私立汉口懿训女子中学迁川辨理概况》，民国二十九年十二月廿四日报告，档案号 101-1-078，武汉市档案馆藏。
[2] 《私立汉口懿训女子中学沿革一九五〇一月》，《懿训女中廿九年迁川办班概况及 50 年所报告沿革情况》，档案号 101-1-080，武汉市档案馆藏。

其巨大力量，如能善自为谋，则贡献之大，实未可限量。”[1]抗战时期武汉教会女学生的多重社会角色充的塑造与实践，充分展现了教会女学生从传统家庭女性角色逐渐走向更广更深层次的社会女性角色，是教会女学生群体角色认同、国家认同与宗教认同相融合的体现，在教育救国的道路上发挥着自己特有的力量，成为近代基督教中等女子教育史上特殊的群体。

。

[1] 张文昌：《基督教中学在抗战时期应有之贡献》，《教育季刊（上海 1925）》，1939 年第 15 卷第 1 期，第 36 页。

燕京大学与中国现代女子高等教育（1920～1928）*

王翠艳 （中国劳动关系学院文化传播学院）

教会女子高等教育是中国近现代女子教育的重要组成部分，其不仅开创了中国女子高等教育的先河，而且凭借充裕的资金、先进的教学设施、较为完备的学科设置和一流的师资水平，为中国培养了一批优秀的知识女性群体。这一点，已成为中西方学者的共识。比如，《中国教会大学史》的作者杰西·格·卢茨认为："传教士贡献较大的两个领域是女子高等教育和现代医学与护理教育"[1]，而中国高等教育领域的著名学者章开沅也指出："中国教会大学尽管一般规模不大，但大多办得有自己的特色，特别是在农学、医学、女子高等教育方面具有领先地位与较大贡献。"[2]作为在华教会大学中办学成就作为卓著的大学，燕京大学在女子高等教育的成绩也斐然可观。这不仅体现在燕京大学为现代中国培养了大量的女性人才，同时也因为其在社会剧变、新旧交替的时代为中国现代女子高等教育提供了先锋性与过渡性兼备的、具有丰富历史意义的经验模式。这一点在燕京大学女校具有相对独立性的 1920 年代体现得更为显豁。由于继承了中国第一所女子大学——华北协和女子大学女性教育的成果与经验，同时又分享了燕京大学移植自西方一流大学的成熟的办学理念、完备的课程设置、较高的师资水平和严格的管理制度，这一时期的燕京大学为中国现代女子高等教育的发展和女性知识分子的培养发挥了重要的作用。

自上世纪 80 年代以来，教育界与史学界涌现出了大量有关教会女子高等教

* 本文为作者主持的国家社科基金一般项目《燕京大学与中国新文学关系研究》（项目号 17BZW135）的阶段性成果。

[1][美]杰西·格·卢茨（著），曾钜生（译）《中国教会大学史（1850—1950 年）》，浙江教育出版社 1987 年版第 122 页

[2]章开沅：《中西文化与教会大学 序》，载 [美]林蔚，Waldron，Arthur《中西文化与教会大学：首届中国教会大学史学术研讨会论文集》，湖北教育出版社 1991 年版第 2 页

育的研究成果，但学者们的聚焦点多为专门的教会女子大学，如金陵女子大学和华南女子大学，而忽视了作为燕京大学之构成部分的女校的研究；而在有关燕京大学的研究中，学者们普遍关注的则是燕京大学整体，而忽略了保持着相对独立性的燕京大学女校或女部——燕京大学女校便在这样的背景下成为一个研究的盲点。本文即以燕京大学档案资料为基本依据，以燕京大学校友的相关回忆录为辅助资料，梳理燕京大学女校的教育状况及其对现代女子高等教育的意义。由于 1928 年之后以燕京大学女部形式存在的女校的独立性基本消失，其女子教育形态已大致类同于国内其他形式的男女合校的女子高等教育形态，故本文的研究仅聚焦于其燕京大学女校时期（1920～1928）。

一、妇女解放运动高潮中的男女合校

燕京大学女校的前身为创立于 1904 年的协和女子书院（1913 年改称协和女子大学），这所学校也是中国历史上第一所女子高等学校。与中国女子学校教育肇始于英国传教士在 1844 年创办的宁波女塾相类似，中国女子高等教育的诞生与发展，也与西方教会在中国的传教活动密切相关。无论是协和女子大学的前身贝满女学的创立还是其 1920 年并入燕京大学后的发展路向，都与英美教会在中国的传教需要密切相关。与此同时，19 世纪末、20 世纪初中国政治、教育、文化领域的风云激荡，尤其是新文化运动前后的男女平权思想以及民族主义和科学思想影响下的“非宗教运动”和“收回教育权”运动，也在相当程度上决定了这个学校的历史发展走向。

（一）激烈社会变革中的燕京大学女校前身：协和女子大学

不同于金陵女子大学一开始即作为高等教育机构直接创立，燕京大学女校的前身协和女子大学是在原有贝满女子中学的基础上逐步发展出大学教育的。贝满女子中学的前身则是由美国第一位来华传教士裨治文(E·C·Bridgman)的夫人伊利莎·裨治文 1864 年创建的贝满女塾。该校校址位于在北京灯市口大街

北面的大鹁鸽胡同，为北京地区第一所女子学校。由于女子学校在当时尚属新生事物，并未得到较大的社会认可度，学校一直维持着二三十人的较小规模，教员亦主要由传教士担任。1892 年左右，随着社会风气的开化，更多的开明家庭开始愿意将女孩子送到贝满女塾接受教育，学校规模因此得到较大发展，教员和课程数量有所增加，学校由此设立了四年制的中学课程——“禅治文中学”。1900 年庚子之变爆发，贝满学校被毁，旋即在 1901 年和 1902 年间得到复建，恢复后的中学被命名为“贝满中斋”，小学则改称“培元蒙学”。这个“贝满中斋”，便是日后协和女子书院的基础。

1903 年，原本任教于通州潞河中学、自 1887 年即开始来华布道的女传教士麦美德博士（S.Luella Miner，1861～1935）被美国公理会任命为贝满女中校长。贝满女中在她的领导下开始了向大学迈进的历程。

麦美德 1861 年 1 月 30 日生于美国俄亥俄州欧柏林市，受在威斯康星州北部印地安人部落从事教育工作的父亲影响，其自小也确立了献身教育事业的志向。1887 年，其作为美国公理会选派的志愿者来到中国，后被派往通州潞和中学任教。1889 年，潞河中学在原有中学课程的基础上增加四年制大学课程并在 1893 年正式成立潞和书院，麦美德在书院教授地质学和心理学。在这一时期，麦美德逐渐确立了扎根中国进行传教事业的决心，并与当地诸多名门望族和杰出女性结为好友，其中就有秋瑾的好友、享有诗、文、书“三绝”之誉的才女吴芝瑛。1900 年庚子之乱，麦美德因为受到吴芝瑛的庇护而幸免与难，其后她根据自己在庚子之乱中的见闻撰写了《中国殉教者传》及《中华两英雄：费起鹤与孔祥熙》两部英文著作并在 1901 年专程护送潞河中学毕业生孔祥熙（其在庚子之乱中对于传教士多有救助）赴美就读。1903 年，麦美德返回中国，由此接任贝满女中校长。

1904 年，美国长老会、美以美会、美国和英国公理会、英国伦敦会等教会组成华北教育联盟（The North China Educational Union）,并授命麦美德在贝满中斋基础上创建一所女子大学。麦美德借鉴自己之前任教通州潞河书院

（即通州协和大学）的作法，在原有中学课程的基础上逐渐增加大学水平课程。1905 年，该校学生毕业时已经学习了一年的大学课程，由此，中国历史上第一所女子大学——协和女子书院宣告成立，在中国女子高等教育领域起到了开风气之先的作用。

协和女子书院进入发展阶段后，其校舍拥挤、经费不足的问题日益突出。1916年，麦美德募得一笔款项购入贝满中学东部300米左右的佟府[1]作为校址，教室、图书馆、实验室以及教师住宅、学生食堂与宿舍日渐齐备，协和女子书院自此成为一所较为完善的女子大学并更名为“华北协和女子大学校”。 由于地处新文化运动的中心北京并受校长麦美德博士热心社会活动的精神影响，华北协和女子大学对于激烈的社会变革也保持了积极参与的态度。1915 年“二十一条”签订，协和女大的部分同学参加了反对袁世凯的斗争；1919 年“五四”运动，在向政府请愿的学生代表团中，有协和女子大学的学生，声援被捕学生的“六四”请愿活动中，协和女子大学和北京女子高等师范等学校共同发起的北京女学界联合会都成为重要的力量。当时正在协和女大自治会担任宣传干事的谢婉莹就是在旁听了政府审判请愿学生的审讯后在晨报发表了第一篇作品《二十一日听审的感想》，日后才一发不可收拾，成长为中国新文学第一代女作家“冰心”。

（二）男女合校的机遇与挑战

1920 年，协和女子大学迎来了新的发展机遇，学校与 1919 年组建完成的燕京大学实现合并，学校由此进入其燕京大学女校时期。燕京大学是 1919 年由北平汇文大学（由基督教美以美会创办，其前身为创立于 1870 年的怀理书院）、平东通州协和大学（由基督教公理会、长老会和英国伦敦会联合创办，其前身为 1869 年建立的通州潞河书院）合并而成的一所基督教大学。两校自 1916 年即酝酿合并，但直到 1919 年才确定由中国杭州出生的美国传教士司徒雷登担任

[1]今北京市同福夹道 166 中学，本为明朝权相严嵩之子严世藩的府邸，清顺治年间被赐予佟妃（康熙生母）娘家人居住，世称佟府。

校长并在其主持下将校名确定为燕京大学，故一般以 1919 年作为燕京大学建校之始。司徒雷登就任燕大校长后，即着手进行与协和女子大学的合并工作。1920 年 3 月 15 日，协和女子大学正式并入燕京大学，从此作为燕京大学女校成为燕京大学的一部分，但在女生管理和课程设置上依旧保留了原有的女校特色。1926 年之后，女校与原本位于崇文门盔甲厂的男校一同搬迁至海甸燕园新校址，男女两校在事实上合而为一，女校的独立性开始受到挑战。男女两校之间的关系由此开始变得复杂。

一方面，协和女子大学并入燕大成为燕大女校，与新文化运动之后男女平权、妇女解放的社会发展潮流取得一致，赢得了社会的高度欢迎和认可。正如冰心在《燕京大学男女校联欢会志盛》中记叙的男女两校校长的讲话所言，男女合校是"'五四'以后，中国民气的发达"和"青年学生们，为国牺牲的热诚和勇气"的结果（女校文理科长麦美德女士的讲话）；它使"本校的女生，从今天起得与男子受同等的教育；将来在社会上的服务和发展，也是和男生同等"（男校文理科长司徒雷登的讲话），其在女性解放领域的进步价值与示范意义是不言而喻的。从一个较为务实的角度看，合校后学校的师资条件、课程设置和硬件设施都得到了显著改善，其对家长和学生的吸引力也大大增强，这一点我们从中国教会大学从 1920 自 1925 年的女生人数变迁中可以看得十分清晰。卢茨《中国教会大学史》中提供的"1920——1925 教会大学人数变迁表"显示：在男女合校之前的 1920 年，仅有 14 名女大学生就读于燕京大学（在所有教会大学中名列第四），而到了 1925 年，这个数字增加为 116 人（在所有教会大学中名列第二，仅比第一名金陵女子大学少 21 人）。燕京大学女校以 102 的数量增幅成为所有教会大学中女生数量增幅最大的一所学校（增幅数量第二、第三的金陵女子大学和华南女子文理学院则分别从 1920 年的 55 人和 14 人增加到 1925 年的 137 人和 80 人，增幅则分别为 82 和 66 人）[1]，这也从另一个侧面证明了协和女子大学并入燕京之后对学生和家长吸引力的增强。

[1]卢茨：《中国教会大学史》，浙江教育出版社 1987 年版，第 127 页。

但另一方面，在并入燕大获得新的发展机遇的同时，女校面临着也在经历着重重挑战而被迫做出调整。首先是由于燕大女校领导层的人事变迁而使男女两校之间的合作面临摩擦，紧接着 1926 年男女两校一起迁入海甸新校址及 1928 年学校为实现向国民政府立案而进行的重组，使二者合作的困境更趋明显。1923 年，燕京大学女校文理科科科长（即原来的协和女子大学校长）麦美德博士因年事已高退出燕大转赴齐鲁大学任教，她的助手费宾闺臣夫人(Mrs・Alice B・Frame)[1]接替其担任女校领导者，这一人事更迭对燕大女校震动剧烈。二十年来，麦美德博士不仅是女校的创建者和事实上的管理者，同时也是学校的灵魂人物，燕大女校的校风格调、资金筹措、学科设置、师资配备、学生管理几乎都由她一人缔造。1935 年其去世后，燕京大学女校曾如此评价她的工作“她把一生都献给了这个国家，她的品德和才华影响了这个国家的学术、政治和宗教趋向……。然而我们，她的同事和继承者们，认为她对其时代最大的贡献是创建并培育了华北女子学院——第一所献身中国女子教育的学校……同样的，对她的朋友和继承者们来说，麦美德成为基督教女性的最高典型，成为增进基督教妇女生活运动的最富才华的代表”。[2]她对燕大女校各个层面均影响深远，被司徒雷登视为有着“过人的远见和杰出的才能”而深受尊重，因而在其任职期间“男女合校的合作中，双方都相处得极为融洽”[3]。1923 年后继任的费宾闺臣虽然就司徒雷登本人看来“她的精神、她所受的教育、她的个人魅力、她在中国语言和社会方面的知识、她的经验、她的举止、她的幽默感和责任感，使费宾闺臣夫人成为担任这一职务的理想人选”[4]，但她的资历毕竟不能与麦美德同日而语，在两校合作中的处境就较为被动。1926 年秋，男女校均迁入海淀新址，男女两校在事实上合而为一，女校面临与男校完全合并的压力；费宾闺臣及女校设立者委员会则认为要伸张女权、维护女性权益，女校就必须拥有

[1]费宾闺臣夫人(Mrs・Alice B・Frame)，为美国基督教公理会传教士，1878 年出生于土耳其，13 岁回到美国麻省就学，1900 年于蒙特霍来克学院(Mount Holyolke College)大学毕业后赴哈特福得(Hartford)神学院学习三年，1905 年来到中国从事传教工作，1912 年起就职于协和女子大学，次年与费宾先生(Mr・Murry Scott Frame)结婚，1925 年获蒙特霍来克学院文学博士学位。
[2]艾德敷（著），刘天路（译）《燕京大学》，珠海出版社 2005 年版，第 77 页
[3]司徒雷登（著），常江（译）《在华五十年》，海南出版社 2010 年版，第 64～65 页
[4]艾德敷（著），刘天路（译）《燕京大学》，珠海出版社 2005 年版，第 256 页

经济自主权和一定的独立性，这使得男女校管理层之间开始摩擦不断。与此同时，燕京大学这一时期由于向国民政府申请立案也面临着结构重组的问题，女校处境十分被动。两校管理层之间的矛盾影响到学生，男生们将女校称为“骄傲的女校”而对费宾闺臣进行了人身攻击。多种压力之下，费宾闺臣及在美国的女校委员会不得不转变立场，1928 年女校与男校完全合并——燕京大学女校的称呼也不再存在，仅仅在学校行政委员会下单独设立一个女部负责女生管理[1]，男女校之争由此划上句号，女校的独立性逐渐丧失。

二、向世俗化演进的教会教育与男女平等的国际化教育

燕京大学女校具有独立性存在的 1920～1928 年，正是教会大学由享有“高度自治”的办学自主权到在新文化运动、非宗教运动及收回教育权运动的冲击下逐渐向世俗化与本土化过渡的转折时期，因而其教育方针和内容也有着相当的过渡色彩。

（一）由宗教化向世俗化演进，但宗教生活依旧占有相当比重

作为一所教会大学，宗教教育是燕京大学最重要的教育内容之一。这一点在该校现存最早的档案资料《燕京大学布告第六（1921～1922）》有明确的记载，该布告开篇即载明：

> 燕京大学——其目的在传授基督教之真理，使学者诚心皈依，认基督为救主。要知中国今日之危机，不在眈眈环视之强邻，而在唯物的哲理及自私的野心。基督之教育，正以精神为第一要点，故爱国热忱、民主主义、个人私德、众人公德、皆可由之而臻止境。是以救中国之危机者，厥惟基

[1]燕京大学女部一直维持到 1941 年成都燕大时期。北京燕大再度复校后，女部的特点逐渐淡化，女部也形同虚设。

督教之精神教育。……燕京大学之目的，即在使中国产生此等高尚之人。[1]

“传授基督教之真理，使学者诚心皈依，认基督为救主”，一度是燕京大学的基本办学目标。在燕京大学校长、灵魂人物司徒雷登看来，“燕京大学是整个传教大工程的一个部分，其存在的使命不仅是为教会成员的子女提供教育，更专注于培训一些教会的职工”，在其“遵循基督教的宗旨”、“确立学术标准和职业课程”、“加强同中国社会的关系，赢得国际上的理解和善意”、“确保财政来源稳定和硬件设施齐全”四管齐下的办学理想中，“遵循基督教的宗旨”是居于最首位的，“无论是在校园内，还是在社会上，不管别人对基督教持什么态度，在他们眼中燕京大学都是基督教大学的表率……在这样一所大学中看以看到，基督教能够造福所有不同信仰不同文化的人”，[2]。基于这样的办学宗旨，宗教课程始终在燕京大学的课程体系中占有重要地位。比如，学校 1921～1922 年的招生简章对预科和本科学生的毕业学分做出如下规定“入预科者，必有 80 单位，方可毕业。其中 56 单位，为必习科目。必习科目之单位如下：国文 12，英文 20，宗教学 8，天然理科 8，现代文化之概要 4，应用心理学 4。以上共 56 单位。入本科者，必有 148 单位方得毕业。其中 48 单位，为必习科目。必习科目之单位如下：国文 10，英文 14，历史 8，社会学 8，哲学 4，宗教学 4。以上共 48 单位。”[3]可见，在燕京大学预科和本科学生的必修课总学分中，宗教学课程分别占到七分之一和十二分之一，其对宗教课程的重视程度由此可见一斑。

除了课程设置之外，宗教生活在燕京大学学生的课外生活中也占据重要的地位。以 1922 年该校唯一的出版物《燕京大学季刊》第二卷第一、二期合刊所载文章为例，该期杂志除登载谢婉莹阐释燕大校训的《自由——真理——服务》一文外，还登载了许地山的《中国经典上的“上帝”》、陈其田的《与谈宗教的罗素商榷》、李玉英的《不可思议的能力》以及姚育英的《牧者——亡羊》、

[1]《燕京大学布告第六（1921～1922）》，北京大学档案馆，档案号 YJ1921005。
[2]司徒雷登（著）、常江（译）：《在华五十年》，海南出版社 2010 年版，第 62～63 页。
[3]《燕京大学布告第六（1921～1922）》，北京大学档案馆，档案编号：YJ1921005。

其田的《“中华归主”》等文章，这些文章都出自燕大学生之手，具有浓厚的宗教色彩。比如，女校学生李玉英在《不可思议的能力》中阐释了上帝之爱的伟力：“这不可思议的能力是什么？不是爱吗？甚么比他还奇还怪？什么比他高美俊伟？什么字可以从字典摘出，与他辉映对照？什么人可以计算他的轻重？……‘上帝的心就是爱’，他是众爱之宗，众爱都以他为归束。神子耶稣把他完全彰明了出来。……爱呀，你是美，是美中之更美，是宇宙间的至美。‘上帝的心就是爱’。我们如今成为他的儿女，岂不也当变成爱的心吗？爱的感力，是力之最美奇者。人可以用之修身齐家治国平天下。爱的所在，即光的所在。爱和光里，没有专制、欺压，没有残忍、诡诈，没有悲怨恨怒，都是喜乐和平，公义怜悯。甚么私我私家私国种种的私字，在他里面都必得从根本铲除”[1]，表达了对上帝之爱的强烈信仰，类似的情感亦见于燕京女校同学姚育英的《牧者——亡羊》中。另外，从 1924 年发布的 *Supplementary Bulletin regarding Courses at Yenching Women College 1924～25*(《燕京大学女校课程补充布告》)中，也可以看到宗教生活在燕大女生中的重要地位：

The religious life is regarded as of supreme importance, and an effort is made to guide the students in an atmosphere where sanity and earnestness have proportionate emphasis. There is a daily chapel service, and a prayer service is held by the girls themselves every night. Courses in religion under the superintendence of the school of theology are required for a degree. Attendance at some church service is expected of every resident student each Sunday.（宗教生活在学校中具有至关重要的地位，其努力引导学生融入一种理性和热情得到均衡强调的空气中。这里每天都有礼拜活动，每个晚上的祈祷仪式都是由女生自己完成的。宗教学院管理下的宗教课程是学生拿到学位的必要条件。每个住校生每周末都会被要求参加一些教堂仪式）。[2]

[1] 《燕京大学季刊》第二卷第一、二期合刊 84、86、87 页

[2] *Supplementary Bulletin Regarding Courses at Yenching Women College 1924～25*，北京大学档案

1925 年之后，鉴于国内非宗教运动和收回教育权运动的高涨，燕京大学开始积极向国民政府申请立案。对于教育部该年发布的《外人捐资设立学校请求认可办法》所规定的第三款“学校不得传布宗教”，燕京大学做出了相当积极的回应。该年 9 月出版的《燕大周刊》第 76 期“欢迎新同学专号”在显著位置登出了“以科学代宗教”的启事，启事称“（燕京大学）虽为基督教大学，然绝未染有任何教派之彩色，课程中虽大学第一年有两小时宗教必修科，然该宗旨亦系讨论宗教与人生之关系，绝未会强迫任何人信任何宗教。本大学董事会与学生约法，开章名义，即允许学生宗教信仰自由，故本校从无强驱学生遵守礼拜之行为。无如外界往往不查，任意责难，本大学教员会为彰明本大学宗旨及免外人误会起见，自本年起将宗教必读课取消，其遗出之二小时课程改为理科必修科，准学生于物理化学生物三者中任选某一攻读以代宗教云”[1]。自此之后，宗教学在燕京大学不再作为必修课设立，学生必须参加礼拜活动等宗教仪式的规定也被废除，燕大从一切惟宗教信仰是瞻的束缚中解放出来，师资和生源质量都有了大幅提高燕京大学逐渐由一所宣传宗教、培养传教士的机构转化为一所为“以学术为目的的教育机构,使学生在智、德、体方面得到发展，成为国家领袖人才，以满足国家与社会的需要”[2]。

（二）国际化：现代女性意识与开放的世界视野

作为一所教会大学，燕京大学拥有丰富的西方文化资源，无论是课程还是师资，都有着充分的国际化色彩。“燕大在自身中国化的同时，也要更加深入、明确地走国际化的道路”[3]，将燕京大学办成一所“世界大学”，是司徒雷登办学的核心理念。也正因如此，燕京大学不仅在学科和专业设置上积极谋求国际合作，而且在课程设置和师资构成上也充分体现了其国际化色彩。

首先，燕京大学高度重视英语及西方文化教育的课程设置。虽然学校自建

馆，档案号 YJ1924006。

[1]《以科学代宗教》，载 1925 年 9 月 26 日《燕大周刊》欢迎新同学特号。

[2] 燕京大学校友校史编写委员会编《燕京大学史稿》，人民中国出版社 1999 年 12 月版，第 11 页。

[3] 司徒雷登（著）、常江（译）:《在华五十年》，海南出版社 2010 年版，第 69 页。

立之始即努力强化国文教学和国学教育以使“吾侪教会大学将不再于中国受轻视国学之讥”[1]，但西方文化课程始终是学校教育的重要内容。在学校 1927 年发行的《本校之过去与将来》的小册子中，校方曾对燕大的办学目的有这样的描述“吾人目的之一部分，在取西洋文化中任何有益于中国、且可增进国际间之了解者，与中国人共享之。欲使西洋文化中任何有益于中国之经济、政治状况、及社会福利，必以有相当训练之中国男女青年为媒介。所谓相当训练者，即在其能分别在西洋文化中，何者为有用，合者为无用，然后利用其有用之部分以应中国之需要”[2]。可见，训练能够了解、辨别西洋文化优长的、“在耳濡目染中拥有国际化的理念的”[3]中国青年男女，是燕京大学教育的重要内容之一。正因如此，学校对于英文以及相应的西方文化课程给与了相当重视。一个最明显的例子，是在学校 1921～1922 年向社会公布的招生简章中载明，“本大学注重国文、英文、教育、社会学、政治学等系，故其组织亦特别注意者”，但在该校预科生和本科生必须修满的 56 和 48 个必修学分中，居于第一位的是英语，其学分单位分别占到 20 和 14（占必修课总学分的三分之一左右），而居于第二位的国文则分别只占到 12 和 10 个单位，英文的重要性可想而知。1925 年之后，尽管学校将相当精力放在中国学课程的建设上，但英文课程的重要性并没有受到忽视，因为除国文系之外，“燕京大学相当一部分课程均用英文讲授，因而对英文的纯熟掌握是听懂这些课程的关键”[4]。燕京大学的学生基本都是在中英文双语环境中进行工作和学习的，其能考入燕京大学，意味着同时具备用英语进行交流的能力[5]，不仅教师可以自由选择用中文或是英文授课，来访的学者进行学术讲座也不需要配备翻译。“一切的努力，都是想让学生们灵活地掌握英汉交流。那些出国继续深造的学生都从这种训练中受益良多，出

[1]《燕京大学 1926～1927 课程一览》，北京大学档案馆馆藏燕京大学档案资料，档案号 Y1924006。
[2]《本校之过去与将来》，北京大学档案馆馆藏燕京大学档案资料，档案号 Y1927014.
[3]司徒雷登（著）、常江（译）:《在华五十年》，海南出版社 2010 年版，第 70 页
[4]《校长、院长年度报告（1925～1926）》，北京大学馆藏燕京大学档案资料，档案号 YJ1924006.
[5]对投考燕京大学的学生，学校会提出以下英文方面的要求：（1）通晓英语谈说清楚；（2）诵读时抑扬顿挫能与情节符合（3）善用文法尤宜谙熟动词（4）能以普通英文作文明白清晰达其意（《燕京大学文理科男校学生须知（1925～1926）》，北京大学馆藏燕京大学档案资料，档案号 YJ1924006），这一要求虽然是在男校的简章上刊出的，一般而言，学生在进入燕大之前即具备基本的英语听说能力，入学之后经过严格系统的英文训练，均会达到听懂英文授课、阅读英文参考书的能力。

国之后只需在当地克服一点点语言障碍就行了”[1]。当然，燕京大学对英语教育的重视，其目的绝非是让学生出国深造时能够克服语言障碍那么简单，而是力图将西方文化融入学生日常生活以及他们的思维。

其次，与学校“中西一治”的课程设计和英语教育的高度重视相适应，燕京大学也是当时北京高校中外籍教师比例最高的学校。据学校 1921 年公布的学校简章中记载“本大学文理科之教授会共有会员 45 人，内有华人 14”[2]。在整个 20 年代，在燕大的教师队伍中，外籍教师具有相当重要的作用，其不仅人数众多（约占全校教师的三分之二），而且来源广泛——美、英、法、日、意、德、瑞士等各国均有，他们大都拥有国际著名大学的博士学位，在所在学科拥有较深的学术造诣。1924 年，在先后经历了非宗教运动、收回教育权运动的冲击后，司徒雷登花大力气以“高薪”、“稳定性”、“学术自由”为条件延揽了大批中国教授到燕大任教，但外籍教授依旧在学校占有较高的比重。

最后，燕京大学非常注重与世界一流大学建立长期的合作关系。这些学校或者提供燕大师生交流访问的机会，或者派学者协助燕大建设某些学科，这使燕大的很多专业得以直接“移植”和吸收西方大学同类专业的先进建设经验，能够在一个较高的起点上进行建设。比如，1921 年上半年，燕京大学女校与美国著名的女子大学韦斯里安女子学院(Wesleyan Female College)结成姐妹学校。韦斯里安女子学院不仅委派艾扎贝丝·肯德尔(Eizabeth Kendall)和伊丽莎·坎德里克(Eliza B·Kendrick)两位教授到燕大讲学，还每年为燕大女校捐赠一笔经费用于师生的赴美学习交流。冰心 1923 年的赴美留学，就是得益于两校的友好合作关系以及这笔经费的支持。

（三）冰心与凌叔华：宗教化与国际化的不同个案

作为燕京大学 1920～1928 年间孕育出的优秀作家，冰心和凌叔华恰好代表了该时期燕京大学宗教教育与西方文化教育相结合的两种不同类型。冰心从中

---

[1]司徒雷登（著）、常江（译）:《在华五十年》，海南出版社 2010 年版，第 64 页。
[2]燕京大学布告第六（1921-1922）[G].北京大学馆藏燕京大学档案资料，档案号 YJ1921005，第 10 页。

学时代即接受教会教育，其 1919～1923 年在燕京大学国文系就读的时间也恰是燕京大学最为重视宗教教育的一段历史时期，因而在她身上既有着传统文学与外国文学的融为一体，同时更有着浓厚的宗教文化影响的痕迹；凌叔华则就读于 1922 年非基督教运动之后逐渐走向世俗化的燕京大学，且在英文系受过严格系统的英文训练，因而其作品中并无燕京大学的宗教教育痕迹，反而清晰深刻地显示了西方文化熏陶的成果。由二者在燕京大学时期的创作，可以看到教会大学女子教育所给予二人的不同影响。

无论是最初的问题小说还是有着浓厚的泰戈尔诗风的《繁星》、《春水》，冰心燕京大学时期的写作中都有着教会大学宗教之风的熏染。系统的宗教教育，不仅潜隐地形成了其“爱”的哲学，同时也深刻影响了其纯净、肃穆的写作风格，这些特征已经为冰心研究专家所反复指出。不仅如此，冰心在燕京大学时期还进行过专门的《圣诗》写作。作为冰心宗教信仰与世俗情感相结合的产物，《圣诗》无论在精神内涵和表现形式上，都开启了其后来的“小诗”创作。从某种意义上可以说，“小诗”其实就是截短了的《圣诗》，只不过《圣诗》中的“上帝”和天使已经被“小诗”中的母亲、大自然和儿童所取代，而母亲、大自然和儿童，其实可以看作是上帝和天使形象的世俗化和泛化；而《圣诗》中的诗歌意象、对话体的诗歌形式和赞美的语气，都对冰心的“小诗”创作有着直接影响。唯有把冰心燕京大学时期的《圣诗》写作纳入研究视野，才能全面把握冰心诗歌艺术的内在奥秘。

凌叔华在燕京大学时期的写作，则反应了燕京大学国际化教育的成绩与影响。1922 年前后，燕大英文系共开出“文论与文学”、“作文与文学”、“美洲文学”、“文学故事”、“英文学”、“文论”、“翻译”、“演说”、“近代诗文”、“近代剧文”、“近代报章”、“法制初阶”等 14 门课程，授课教师分别为步多马（T.E.Breece）、柴思义（Lewis Chase）、温日益（L.H.Warner）、毕知时（D. C.Bess）、包贵思女士（Miss G.M.Boyton）、益麦迦女士（Miss Margaret Atterbury）、述益莫夫人（Mrs. Cynthia

Zwemer）、易夫人（Mrs.Janet R.Evans）等人[1]，均为英美外籍教师。这种系统的西方文学教育为国学修养深厚的凌叔华打开了一扇西方文化之门，在获得开阔的世界眼光的同时，她的写作文体，也由直追古人的旧体诗词转为西化的翻译和剧本。1924 年 5 月，凌叔华择取 *Stories of Great Artists*（《伟大艺术家的故事》）的部分章节译出了三位画家的传记，分别以《约书亚·瑞那尔支》、《汝沙堡诺》、《加米尔克罗》为题连载在熊佛西、董绍明等人主编的《燕大周刊》第 41～45 期上。与此同时，她开始尝试英文写作，先后创作了取材自中国神话的英文剧本《月里嫦娥》（又名《月宫女神》）和《天河配》，这两出戏剧，取材自中国古代神话却用英语演出、采用戏曲的布景和服装但没有戏曲的乐器和歌唱，显示了凌叔华试图用自己的创作沟通中西文化的野心。而这种野心和世界视野的获得，无疑应该归功于燕京大学的国际化教育。

三、课程、师资及管理层面的性别区分与女性特色

与其他实行男女合校的大学所不同的是，燕大女生和女性教职员在学校内部享有充分的自主权，燕大女校（后来改成为女部）作为一个独立的实体机构存续了相当长的一段时间。在燕京大学，“女学生既被看作是男女合校的全体学生的一部分，又被看作是一个有着特殊利益的独立集体。由于在社会剧变时代，她们处在少数地位，这种安排使她们受到了保护。否则，她们可能会在更强大的、占主导地位的男性群体中失去她们的自我”。[2]因而，燕京大学女校既可以与男校一起共享优秀的师资力量、完善的课程设置和先进的图书馆、实验室和教学仪器，同时也有专属于女性的专业、课程设置以及独立的女性师资和管理模式，成为一种在当时条件下较为合宜的教育模式。

[1]《燕京大学简章·布告刊件（1922）》，北京大学档案馆馆藏燕京大学资料，档案号：YJ1921005。
[2]艾德敷（著），刘天路（译）:《燕京大学》，珠海出版社 2005 年版，第 253 页。

首先，燕京大学设立有相对独立的女性管理机构，其拥有独立的经费、建筑和管理上的自主性。

1920 年代的燕京大学，女校拥有雄厚的经济实力和独立、稳定的基金来源，其在纽约设有燕大女校委员会(Committee of Yenching College for Women)。该委员会跟燕大在美国的托事部是合作而不是被领导关系，其筹措的资金亦由女校单独掌握。一个明显的例子是燕大海甸校区中女校的 9 幢建筑均由女校委员会出资建设，《燕京大学》一著的作者爱德敷曾经这样描写这些建筑："女校的主要教学楼是适楼，它有一些教室和一个设备完美的小福音堂。适楼前面是两座较小的方形建筑，被称作'姊妹楼'……北面一座叫做麦风阁，以女校前主任的名字命名，是办公楼和学生活动中心。另一座由甘布尔夫人捐建，是女部主任的寓所。这两座楼南面是女生宿舍，里面有餐厅和厨房……这组房屋中还有三座小建筑，一所是培训教师的实习学校，一所是家政系的见习教室和一所女诊所"[1]。这些建筑自成一体，使得女校师生既可以"在那里享有不受干扰的生活"、同时"又是一个完全整合的大学的生活的组成部分"[2]。正如女校建筑在整个燕园的地位一样，女校的管理也既有其独立性，同时又是整个大学的组成部分。燕大专门设有女校管理委员会和女教职员委员会单独处理女校事务，女校主任"不仅仅是女性的主任"，同时也是校董会的"当然成员"。这种组织机制"提供了大量机会使妇女的观点得以表达，这不仅保护了女校的利益，而且也影响了一体性的'校'的总体方针和管理"[3]，虽然在 1928 年后女部的这种自主性逐渐消失，但至少在燕大成立的最初几年里它们是避免女性在这所大学里被边缘化的有力保证。

燕大女校主任为院长委员会和教职员委员会的当然成员，十分注意在学校事务中伸张女权。基于自己所熟知的西方大学男女合校制度中的各种弊端，为了避免女性在学校中享受不到与男性同等的待遇，女校领导采取了各种措施保

[1]艾德敷（著），刘天路（译）:《燕京大学》，珠海出版社 2005 年版，第 178 页。
[2]艾德敷（著），刘天路（译）:《燕京大学》，珠海出版社 2005 年版，第 254～255 页。
[3]艾德敷（著），刘天路（译）:《燕京大学》，珠海出版社 2005 年版，第 252 页。

护女性在学校中的权利和独立地位。除设置专门的女部管理委员会管理女教职工和女生的学习、生活和工作外，燕京大学同时还拥有女校学生自治会、女校学生会和女校文学会、女校青年会等机构负责处理女生事务，记载女生家庭状况、个人简历、入学成绩及每年课程成绩的个人档案亦由女部专门管理。在燕大女校的领导看来，“妇女是应该拥有自己的权利的；妇女正在争取自己应得的权利；并且，妇女将证明她们是无愧于自己应拥有的权利的”，鉴于“英美开始男、女合校时由于女生居于少数、又没有一个机构做她们的后盾，所以遇到不少困难”，她们认为“在燕大要彻底地维护女学生、女教职员的权益，女校就要有一定的独立性”[1]。这种建立在男女合校基础上的相对独立既可以使“燕大女部作为大学的一部分……创造男女合校的全部有益因素。诸如：广泛的兴趣、宽阔的视野、正常的社交活动、令人愉快的相互接触等”，同时“又可以使减少女生由于处于少数地位而会偶然地被忽略，或被伤害的可能”[2]。在这样的指导思想之下，燕大既拥有专属于女生的各类组织，原属男校的季刊社、周刊社、年刊社、社会服务团、社会学会、经济学会、教育研究会、农学研究会、景学会、化学会、制革会、政治学会、历史学会、新剧团、歌咏队、法文文学会等机构，绝大多数陆续吸收女同学加入而成为男女合组。这种既合作、又独立的管理模式，为燕大女生避免作为校园中的少数派而成为被忽视的力量扫清了障碍。

其二，在专业和课程设置层面，燕京大学开设了专门针对女性的女子体育、女子生理卫生等课程，并于 1923 年在国内率先成立了第一个家政学专业。“家政学”单就字面而言很容易同传统“女红”或是自清末女子师范学堂始开设的“家事学”相混淆，但二者在性质上存在明显的区分。“家事学”恪守的是“男主外，女主内”的传统性别观念，其培养目标是使女子“能得整理家事之要领，兼养成其勤勉，务节俭，重秩序，喜周密，爱清洁之德性”[3]，从而对“相夫教子”的“贤妻良母”角色更能胜任愉快，因而缝纫、刺绣、手工、烹

[1] 燕京大学校友校史编写委员会编《燕京大学史稿》人民中国出版社 2000 年版，第 429～430 页。
[2]（美）桑美德《Yenching College for Women》。
[3]黄新宪：《中国近现代女子教育》，福建教育出版社 1992 年版，第 670 页。

饪等操作性较强的课程是传统家事科的主要教学内容。“家政学”则不然，其英文名称为 Home Ecomomics，其专业建设和课程设置均移植自美国的家政学学科，其创立者、第一任系主任同时也是美国 Oregon 农业大学的家政学院院长梅兰(Ava Mylam)。该专业的培养目标为“帮助培养(女性)养成有高级标准的家庭管理；养成家事教师与领导者，以服务中国学校需要；提供给中国学生接触科学、艺术、经济等学习机会，以解决家庭问题”[1]。专业学习的内容，则涵盖了无机化学、有机化学、物理化学、生物化学、定性、定量等纯粹学理课程和营养学、卫生处理、儿童护理与儿童发展、家事管理等实用性较强的课程，其范围远比家事管理要广泛、复杂、深入。正因如此，其毕业生中也涌现出了多位声誉卓越的营养学家和儿童教育专家。较之传统的家事学科，燕京大学的家政学科不再将女性的价值和角色局限于家事管理，而是有了更广阔的服务社会的通道，其现代性是不言而喻的。但是，修读这一专业的仅限于女生而没有男生的状况又表明，这一专业的设置与传统的“男主外，女主内”的性别分工模式有着密切的关系，其保守性也是不容回避的。这种现代性和保守性之间的复杂纠结，恰恰是上世纪二十年代男女平等、女性解放发展现状的一个真实写照。

其三，燕京大学有一支稳定的女教职员队伍。这些人格独立、经济独立的女性知识分子的存在，本身即昭示着一种迥异于中国传统女性的崭新生活方式而给予燕大女生以极大的鼓舞。

燕大女校在财政、组织与管理上的自主性使“燕京女教师的比例，比起那些实行男女合校教育的一般学校更大……它使女学生们看到，教育职业可以为妇女提供一个与男性同样的发展机会”[2]。与第一所国立女子高等学校北京女子高等师范的校长及各系主任多由男性知识分子担任[3]且人事更迭频繁不同，燕

[1]《燕京大学女校课程特别报告（1923～1924）家政学（*Special Bulletin Regarding Courses at Yenching Women's College 1923-1924 Home Ecomomics*）》，北京大学档案馆馆藏燕京大学资料，档案号 YJ1924006。
[2] 艾德敷（著）、刘天路（译）：《燕京大学》，珠海出版社 2005 年版 253 页。
[3]北京女子师范大学时期杨荫榆曾短暂担任校长，但因其实行“寡妇主义”的管理方针，迅速引发风潮，直接导致了女师大教育质量的下降。详见拙著《女子高等教育与中国现代女性文学的发生》（文化艺术出版社，2007 年）中的相关章节。

京大学女校的主任（相当于女校校长，合校初期称为燕京大学女校文理科科长）以及绝大部分系科的主任均由女性来充任且保持相对稳定。根据后来成为著名作家的谢婉莹（冰心）等人发表在《燕大季刊》及《生命》月刊的《燕京大学》一文介绍，女校在 1921 年刚成立时除去物理学系主任管叶羽外，其余主任均为女性，如前后三任的燕大女校主任麦美德（因其专业为地质学，曾在 1910 年以文言文编著《地质学》一书，其同时充任女校地质学系主任）、费宾闺臣、桑美德；如英文系主任包贵思、社会学主任狄吉恩女士、理化科主任裴女士、生理学主任雷女士、历史科主任康女士等。这些曾在世界著名大学接受过精英教育、取得过硕士或博士学位同时又拥有自己的社会职业、担任着领导者和管理者职位的女性教师的存在，本身即昭示着一种迥异于传统女性的生活方式。1918 年 9 月，在北京女子师范学校升格为女高师的前半年，胡适曾应邀到该校进行了一场题为“美国的妇人”的讲演，在讲演中胡适对美国妇女在争取教育权利、参与政治运动、谋求社会改良等方面的努力给予了高度赞扬，号召中国女子也能师法美国，培养“超于良妻贤母”的“自立”的人生观。这场讲演曾给女子师范的学生以不小的冲击，而燕京女校的学生，则每天耳濡目染的都是这样的女性和这样的生活方式，她们潜移默化的影响，势必对女生们之后的人生道路产生深刻的影响。燕京女校毕业生之后的发展也表明，她们完全可以不受男性权威及传统观念的影响，在文艺、政治、医疗、商业等社会公共领域做出自己的贡献。

鉴于当时妇女解放的实际发展水平和社会开化程度的有限性，除去极少数有着强烈离经叛道思想并生长于开明家庭的女性之外，在 1930 年代之前能够到综合性大学接受高等教育的女学生数量是非常稀少的。这一点我们从清华大学自 1928 年才招生女生，北京大学虽在 1919 年即开放女禁，但到 1922 年为止仅招收了 11 名女生的现状即可见一斑。因而，燕京大学这种既男女合校又兼顾女生特色的教育方式在当时受到了许多家长的信赖而吸引了相当数量的女生就读，燕京大学也成为 20 年代实行男女合校的大学中招收女生数量最多的学校之一。燕京大学最初十年间李德全、冰心、凌叔华、梁佩贞等大量女性人才的涌现，

正是得益于这一点。

四、校园课外活动中的性别议题

从协和女子大学酝酿并入燕京大学的 1919 年到 1928 年并入燕京大学之后女校的独立性逐渐丧失的 1928 年，正是中国在新文化运动影响下女性解放思想发展最为峻急的 10 年；与此同时，燕京大学女校位于新文化运动的中心地北京，沐浴欧风美雨得天时、地利，男女平等、女性解放的思想都深入人心。但与此同时，燕京大学毕竟是一所基督教教会大学，虽然其校风状况较之天主教所办大学要开放许多，但总体仍是趋于保守。二者之间的复杂关系，使得燕京大学女校在这一时期也面临着微妙的性别纠纷。一方面，新文化运动之后教育观念的进步和男女平等、社交公开思想的深入人心，国人对于教会大学所提供的西式教育更趋认同，这使更多的家长愿意送她们的女儿到燕京大学接受教育，这使得学校的生源得到有效拓展而促进了学生质量的提高；另一方面，学生日益开化的思想观念和男女平等、社交公开等意识的影响，又加大了学生教育和管理的难度。热情呼吁男女社交公开的男生与禁忌颇多的女生、“理直气壮”“咄咄逼人”的男校自治会与态度解决的女校管理方、保守的家长与激进的学生，多方力量的综合博弈，使得 1920～1928 年间燕京大学在男女合班上课、男女公开交往、男女合演等方面风波不断，演绎出颇具历史意义的性别事件。

（一）男女社交自由与“废督”事件

1923 年的“废督”事件，这是燕大男女生争取社交自由的的重要一步。1920 年初协和女子大学并入燕京大学后，虽然作为燕京大学女校文理科仍居佟府夹道，但女生可到男校选课、高年级多男女合班上课。冰心晚年曾经这样回忆当时上课的情形：

> 在男校上课时，我们就都到男校所在地的盔甲厂去。当时男女合校还

是一件很新鲜的事，因此我们都很拘谨，在到男校上课以前，都注意把头上戴的玫瑰花蕊摘下。在上课前后，也轻易不同男同学交谈。他们似乎也很腼腆。一般上课时我们都安静地坐在第一排，但当坐在我们后面的男同学，把脚放在我们椅子下面的横杠上，簌簌抖动的时候，我们就使劲儿地把椅子往前一拉，他们的脚就忽然砰的一声砸到地上。我们自然没有回头，但都忍住笑，也不知道他们伸出舌头笑了没有?

尽管“拘谨”和“腼腆”，但男女合班上课还是在一种自然而愉快的气氛中得到推行。在 1926 年男女两校一起迁入海甸燕园后，二者进一步融合，女校在经费、食宿管理、体育、医务方面仍保持独立，在教学方面，除了女子体育、女性卫生学、家政等专门针对女生的课程之外，其余课程均与男生一样，男女合班上课。但在课外活动方面，在合校之初曾经对男女社交自由持肯定立场的女校管理方立场却存在摇摆。早在 1921 年，女校文理科长麦美德即在写给美国托事部的报告中称“尽管由于男女两校距离太远，使男女合校失去了它的魅力，但高年级男女合校的情况表明，男女合校在中国和在西方一样是不成问题的，并且男女的社交活动，如新校区的植树、野餐、在女校的舞会等等，都是令人高兴的。教职员需要做更多的努力和指导以使男女获得更愉快的社交关系”[1]。诚如报告中所写，燕大在合校伊始，其许多课外活动（如《燕京大学季刊》、《燕大周刊》等的编辑以及植树、野餐和圣诞晚会等活动）都是男女合作完成的。比如，1920 年女校并入燕大之前，燕大即有师生共同编辑的刊物《燕京大学季刊》定期出版，在女校并入燕京之后，编辑部特意在 1920 年出版的第二期登载了“本社加增新职员”的“启事”，启事称“本刊是本校唯一出版物，现在既然加添了女校文理科，女校方面，当然是要参预的。女校已选定包（Boynton）教授，韩淑秀女士、谢婉莹女士和何静安女士加入本社，共同工作，谨代表旧职员表示欢迎”[2]，此举被瞿世英称为“中国有男女同学以来第一次有男女同学共同工作”[3]。《燕京大学季刊》的这一态度，反映了合校伊始男校在

[1]北京大学档案馆馆藏燕京大学档案资料，档案号 YJ1921005(未必确定，待核查)
[2]记者：《本社加增新职员》，《燕京大学季刊》1920 年 6 月。
[3]瞿世英：《季刊的回顾》，《燕京大学季刊》1920 年 12 月。

男女合作中的基本立场，但女校管理方对此事的态度却并没有那么积极，而是形成了一系列相对保守的管理机制。比如，女校对男女生课外交往的场合作了限制，同时还规定男女交际需向学校报告并请监督在场。冰心在自己写于 80 年代的回忆录中对这种“监督”的场景有很生动的记述“我们常常开会，那时女校还有‘监护人’制度，无论是白天或晚上，几个人或几十个人，我们的会场座后，总会有一位老师，多半是女教师，她自己拿着一本书在静静地看。这一切，连老师带学生都觉得又无聊，又可笑”！1923 年，学生对于“男女学生在校，非有监督在场是不许可”的校规发起了批评，他们接连在《燕大周刊》上发表了《男女的交际与恋爱》、《回避男女交际的几种原因》、《废督的感想》等文章，批评学校“先有了不信任学生有社交自由的程度的动机，所以才派监督去监视学生。不信学生有社交自由的程度的动机，就是蔑视了学生的人格，何况再派监督呢？……学习派监督和警厅派警差去监视罪犯，同是一个道理。同学们看出学校生活中底缺憾，恐怕也是最大的缺憾，就是男女生生活底不和谐，这种不和谐底缘故，最横在人胸臆间底，就是交际中底监督，一想到监督，便觉有‘十目所视，十手所指’”[1]在学生讨论和批评的声浪中，男校自治会评议部、男校教职员委员会以及校师生社交委员会均提出了“废除监督”的意见，女校教职员委员会和费宾闺臣科长迫于压力于 1925 年底提出了以“报告”取代“监督”（即“有条件之废督”）的意见，即一切男女学生聚会均应事先报告女校科长，凡六人以上聚会，不论在男校或是女校举行，均不必请监督列席。至于女同学在校外之聚会，则仍望请一名监督随往。[2]“废督”的呼声至此取得了实效。1926 年男女两校一起迁入海甸校园后，“监督”也就自然退出了历史舞台。但男女学生事实上共处一校的大环境，推进了男女社交自由的进程，新的性别议题接踵出现，这就是发生在 1926 年到 1927 年的“男女合演”事件。

（二）“男女合演”事件

[1]采真《废督的感想》,《燕大周刊》1925 年 12 月 26 日。
[2]《校闻》,《燕大周刊》1925 年 12 月 26 日。

“男女合演”事件发生在 1926～1927 年。其最初肇始于 1926 年 1 月燕大女校演出的话剧《可怜闺里月》（侯曜与钱肇君），并在年底的《一片爱国心》（熊佛西）中得到集中发酵。

《可怜闺里月》为五幕悲剧，剧作写亚夫因南北战事被调往前线作战并战败，临终前其将自己与妻子的定情戒指交托卫兵带回家中。得悉亚夫死讯后，亚夫母亲悲痛而死、妻子婉仙留遗书自杀，儿子国雄由此成为孤儿。由于剧作贴合当时军阀混战、民不聊生的时代问题并有着强烈的情绪感染力量，故曾被各学校剧团广泛搬演。1926 年 1 月 5、6 两日，燕大女校演出该剧进行募捐筹款，除《燕大周刊》分别于第 86、88 期刊载演出消息及发布演出说明书外，《京报副刊》、《晨报副刊》也登载了专门剧评。就《京报副刊》登载的剧评看，该剧演出时删掉了正面表现亚夫在前线作战身亡的第三幕[1]，这是一个非常得力的删减。因为该幕的删除并不影响剧情的衔接（亚夫的身亡完全可以通过第四幕演员的台词来呈现），反而使剧情都汇聚到了“闺中”而使主题更凝练、场景更集中，同时也更切合女生表演的实际；而在《晨报副刊》登载的“HC”先生的剧评《观燕大周刊社演剧》中，作者对燕大“不能男女合演”的状况提出了尖锐的批评，他指出“戏剧中男角应该归男子演，女子应该归女子演，已是无可说道；不这样，便不能算忠心。固然，中国现在社会上，对于男女合演，也许还要惊骇，甚而至于毁谤；但是北京的观众或还不致如此。既使北京也不免有此情形，那末，对于文艺前途努力的人，也应当硬着头皮打破这个难关。况且这事，已不是由‘燕大’作古；‘燕大’连儆效都不敢，实在太觉谨慎”[2]。男女合演问题由此被提上议事日程，最终引发了燕大校园内有关男女合演问题的广泛讨论。

虽然陈大悲等人创办的北京戏剧专门学校和洪深等人领导的上海戏剧协社早在 1923 年即已实现男女合演，但在校风保守的教会学校，男女合演一直被纳入禁止范围。承《可怜闺里月》之批评余波，1926年11月22日，《燕大周刊》

[1]宗杰：《看燕大周刊社演剧后》，载《京报副刊》1926 年 1 月 10 日第 6 版。
[2]HC：《观燕大周刊社演剧》，载《晨报副刊》1926 年 1 月 8 日第 18 版。

总编辑姜公伟在《周刊》第 102、103 合刊发表了《红着脸儿说男女合演——为周刊社通过男女合演而作》一文，对校方的保守政策提出批评。文章指出“男女合演和男女同学是一类的东西，当初实行男女同学时，一般‘卫道’的大人们，便以为中国的纲常名教从此要扫地矣，你也反对，我也反对，但看看这几年来男女同校的结果怎样？究竟是不是洪水猛兽？男女合演又何尝不然？”、“我们演剧唯一的缺点，就是男女不合演而引起来的种种不便，如能把此点消除，此后燕大的戏剧就可得到曙光了”[1]。该文发表后，《燕大周刊》社向教职员委员会发函正式提出了男女合演的请求，教员会以“先征求女校同学之意见，以为定夺之根据”为由拟了四个问题送交女校同学征集意见，四个问题分别为：

（1）在中国男女合演戏剧之时期已至否

（2）现时男女合演戏剧，于本校之利益以及名誉有妨碍否

（3）君本人愿于此时加入剧中当演员否

（4）君之父母赞成君当演员否[2]

几个礼拜之后，教员会得出了“根据女同学的意见，合演事奈难实现”的结论并将之函告《燕大周刊》社。该结果引起了同学的不满，1926 年 12 月 13 日出版的《燕大周刊》第 106 期集中刊载了署名“碧士”的《合演“奈难实现”》、“岂敢”的《合演的附和声》等文章就调查的范围、提出的问题及问卷结果提出了全面的质疑。“岂敢”的文章批评调查范围太窄，只调查女生意见却不问男生意见，与男女平等精神不符；“碧士”则批评调查的范围太宽，他认为既然演剧并非全体女同学都上台，自然也就没有必要去调查全体女同学；同时两文均认为“在中国男女合演戏剧之时期已至否”等问题根本没有提出的必要，因为不止上海戏剧协社、北京艺专早已实现合演，“中法大学、孔德学

[1]姜公伟：《红着脸儿谈男女合演——为周刊社通过男女合演而作》，载《燕大周刊》1926 年第 102、103 期合刊
[2]记者：《校闻·合演问题》载《燕大周刊》1926 年第 104 期。

校等，凡是男女合校的学校多半实行合演了”，何况女性“因为社会环境的关系，好些事不便明白的去主张，只是到了可以做的时候，也就闭着口去做了”[1]，因而问卷结果与女生的实际选择之间没有必然关系。尽管碧士的文章有理有据，但并没有改变舞台上无法实现男女合演的局面。1926 年 12 月底，女校学生演出《一片爱国心》，剧中的男性角色依旧只能由女生进行反串。

《一片爱国心》系燕大校友熊佛西 1926 年发表于《东方杂志》的一部三幕剧。该剧写唐华亭早年流亡日本娶日籍女子秋子为妻，在日本当局授意下，秋子迫使儿子少亭在出卖中国矿山的契约上签字；女儿亚男反对母亲的行为，在跟秋子争夺契约时不小心碰碎窗玻璃，秋子双目失明，亚男精神失常。最后，唐华亭决定陪妻子去日本安度残年，亚男重新投进母亲的怀抱。剧作有着与时代契合的主题内容，构思巧妙、冲突尖锐、情节跌宕起伏，具有很好的演出效果，曾为北京、天津、上海等地的学生剧团广泛搬演并创下最高演出记录，亚男的形象甚至成为当时女生的偶像。这些都是中国话剧史著作常常提到的内容，但很少有人注意到，该剧在中国的首演，是由燕大女校的学生所完成的。1926 年 12 月 30 日，燕大女校演出该剧，《燕大周刊》记者盛赞该剧“为燕大艺术之新进境……场中观众多有感激涕零者，幕落后，鼓掌大作”[2]。紧接着，1927 年 1 月 10 日，《燕大周刊》第 110 期刊发了许昶的《谈一谈女校表演的<一片爱国心>》的长篇剧评,在高度评价了演出的成功之处后，作者指出了因为剧中所有角色均由女生扮演，致使剧中的三个男性角色都不尽如人意的弊病：“说起话来娇滴滴，走起路来扭扭捏捏，一个美女，特然加起两道胡子来……一动就像要落下来似的，这哪能代表一个气概堂堂的唐华亭呢”，但这不是因为“演员演的不好”或者其“没有演剧的手腕”，而是因为“女子扮起男子来，尤其是扮老头，十次有九次是失败的”。最后，作者总结道“全剧总共有四个 climaxes……但是可惜第三个失败了。其失败的原因，大半由于人物扮得不妥当”“戏剧占着文学上的第一地位，是艺术界最活动的强有力的一部分。要讲

[1] “碧士”：《合演“奈难实现”》，载《燕大周刊》1926 年第 106 期。
[2] 记者：《校闻·优孟衣冠》，载《燕大周刊》1927 年第 109A 期。

文学、谈艺术，就不得不同时来讲演戏剧。所以我们为要扩张艺术的势力，要对于艺术有忠实的态度起见，我们应该快快联络起来，实行男女合演！”[1]由于作者的评论主要是从艺术角度出发的，其主要涉及的是男女合演中所反映的写实主义戏剧观念及其舞台效果问题，较之燕大之前讨论此问题时仅从社交公开和妇女解放角度要更深入和具有说服力。接着，女校学生自治会和《燕大周刊》社联名向女校教职员委员会提交了要求男女合演的申请，最终教职员委员会通过了这一申请，男女合演由此在燕京大学戏剧舞台上开始得到施行。

颇有意味的是，在燕大校园内部强大的男女社交公开和男女合演声浪之外，燕大女校颇有影响的两位女作家冰心和凌叔华则发出了不同的声音。早在 1919 年，冰心即在《“破坏与建设时代”的女学生》中不无戒心地指出“现在已渐渐的有了男女‘团体’和‘个人’的交际，但是若没有必要的时候，似乎不必多所接近，因为这种交际很容易引起社会的误会心”[2]；凌叔华则于 1924 年 1 月在《晨报副刊》发表《女儿身世太凄凉》，以小说的笔法写了接受新式教育、崇尚男女社交自由的表小姐不堪流言蜚语因气而病并最终送命的悲剧。虽然小说写的是旧式女性婉兰和新式女性表小姐两位女性的悲剧，但前者仅仅是处境艰难，后者则是生命的陨亡，后者曾鼓励前者反抗却自己付出生命代价的结局，使得我们不得不反思在社会大环境没有整体变迁的时代，领先时代的“新女性”所面临的风险。一旦我们在这样的语境中观照燕京大学女校的管理方式，则不得不承认其在保守与落后中的积极意义。

结语

在新与旧、中与西、宗教与世俗等力量的综合博弈中，在校园外部中国社会的剧烈变革与校园内部各种力量的此消彼长中，燕京大学在 1920～1928 年间发展起当时中国所有大学中独一无二的女性高等教育模式，对中国现代妇女解放发挥了积极的作用：首先，在大多数中国大学尚实行男女分校（如清华大学）

[1]许昶：《谈一谈女校表演的<一片爱国心>》，载《燕大周刊》1927 年第 109B 期。
[2] 谢婉莹（冰心）：《“破坏与建设时代”的女学生》，载《晨报》1919 年 9 月 4 日第 7 版。

或者女生数量极低（如北京大学）的历史时空中，男女合校、男女合班上课的教育方式使得燕大女生可以与司徒雷登领导下的燕京大学男校共享前沿的教育理念、优秀的师资力量、完善的课程设置以及先进的仪器设备，燕京女生由此所获得的，不仅是系统的学科知识，更是开放的世界眼光与现代的女性观念；其次，相对独立的女校管理模式和稳定的女性师资则充分保证了女生在数量上的相对优势（当然，这种优势指的是其相对于男女合校的其他大学的，在燕京大学内部，女生的数量远远落后于男生），并使其拥有在校园各项事务中的主体地位而避免被男性多数所遮蔽；最后，家政学、女子体育、女子卫生等独属于女性的课程设置则使其充分保留了自己的女性特色并形成一定的性别区分，成为新旧过渡时期较易被家长和学生所接受的女性教育模式。而“废督事件”和“男女合演”的风波，一方面表明燕京大学女校相对保守的管理模式已经落后于中国社会女性解放的整体进程，但冰心、凌叔华所写下的表达女性在男女社交公开中的隐忧与困境的文章，又使我们觉得站在男性角度看女性解放和站在女性角度看待同一问题，自有其不同的立场、观点和体验。也正因如此，燕京大学女校为我们留下了观照二十年代女性解放的斑驳、真实而又丰富的历史图景。

Journal of Research for Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

女权到革命：抗战时期的上海基督教女青年会研究

金璐洁（上海师范大学）

摘要：在抗日战争爆发以后，中国共产党为适应新形势，调整地下党上海活动的指导方针政策，受到上海地下党的活动的影响，上海女青年会内部逐渐出现了革命化的倾向，女青年会由中立于党派间的妇女团体，逐渐倾向于同情共产党甚至从事于支持共产党的活动。本文从女青年会中潜伏的地下党员的情况、女青年会附属事业中出现的地下党的活动梳理抗战时期共产党在上海女青年会的革命活动，最后深入分析上海女青年会为众多地下党员活动场所的独特之处，上海女青年会的革命化倾向，与地下党员活动有关，也是其加快本土化的选择。

关键词：革命；女权；女青年会；中共地下党

上海基督教女青年会是基督教界办的妇女活动和社会服务团体，成立于1908年，是在世界女青年会干事 Harriet Taylor 的极力推动下成立的全国最早的一个城市女青年会。20 世纪初的中国历经了美国工业化初期同样的动乱，基督教女青年会在美国和英国蓬勃发展，因为它推动着妇女事业，并帮助她们在这一创伤性的过程中进入新的社会角色。随着上海基督教女青年会的建立，它成功的被移植到中国，并在面临同样类型的社会经济危机的城市妇女中发挥着同样的作用。上海女青年会是效仿美国模式组织的自己的机构实体，并试图通过上海市会的模范事工，带动全国其他地方市会组织的组建。女青年会的宗旨是“本基督精神，促进妇女德、智、体、群四育之发展，俾有高尚健全之人格，团契之精神，服务社会造福人群”。[1]最初的上海女青年会，外国干事起了重要

[1] 此宗旨乃是 1928 年女青年会第二次全国大会后的宗旨，女青年会第一次全国大会（1923 年）通过的宗旨是：“联络、建设及发展中国各地之女青年会，并与世界各地女青年会协力工作，以促进女子德智体群

的指导和示范作用，但是随着国内政治生态的变化、社会经济的动荡，特别是抗日战争以后国家形势的急转直下，女青年会内部发生剧变，外国干事大量撤出，美国女青年会对其控制和影响力减小，基督教女青年会全国协会也迁移至重庆，上海女青年会在倡导女权的同时，趋向于同情和支持共产党。目前国内为数不多的研究都集中于中华基督教女青年会全国协会，并考察的大多是抗战之前和建国后的女青年会，[1]对于上海市会缺乏关注，对抗战阶段的上海女青年会的研究更是鲜有涉猎。本文利用女青年会干事的口述回忆和采访资料、上海档案馆相关档案、《上海妇女》和《申报》等期刊和报纸等资料，细致梳理这一历史时期女青年会的发展状况以及中国共产党员在女青年会中的活动情况。

一、暗流涌动：抗战时期中国共产党领导上海抗战的策略

抗日战争时期在上海共产党的领导机构，从 1937 年 11 月到 1943 年 4 月是中共江苏省委员会；1943 年 4 月到抗战结束是中共中央华中局敌区工作部，又称城市工作部。为了迅速恢复、重建上海地下党组织，党中央派刘晓在上海主持全面工作。[2]刘晓被派到上海之前，在延安参加了白区代表会议，并分别聆听了毛泽东、刘少奇等中央领导人对上海工作的指示，刘晓领会到“谈话的总的

四育之兴趣，俾得协助教会，引领女子，使之能得救主耶稣完满之生活而建设天国于世上”。

[1] 目前这一方面的主要学术成果集中有：Littell-Lamb , Elizabeth. Going Public: The YWCA, “New” Women, and Social Feminism in Republic China, Ph. dissertation, Carnegie Mellon University, 2002； Rod, C. Johnson, The Catalyst Effect of the YWCA on the Women’s Movement in China, M.A. thesis, Florida Atlantic University, 1981；Alison R. Drucker，The Role of the YWCA in the Development Chinese Women's Movement（1890-1927）, Social Service Review,Vol. 53, No. 3 (Sep., 1979), pp. 421-440。曲宁宁：《寻找意义：性别视角下的中华基督教女青年会研究（1890-1937)》，香港中文大学博士论文，2010 年；安珍榮：《中華基督教女青年會研究（1916—1937)》台湾国立台湾师范大学硕士论文，2001 年；周蕾：《服务社会，造福人群-女青年会的劳工事业和乡村事业之历史考察（1927-1937)》，《世界宗教》2009 年 01 期；赵晓阳：《20 世纪上半叶中国妇女的启蒙与觉醒一以上海基督教女青年会女工夜校为对象》，《中华女子学院学报》2010 年 03 期；王丽：《人格·女性·新路径-中华基督教女青年会研究（1911-1937)》首都师范大学博士论文，2008 年 5 月；赵晓阳：《基督教会与劳工问题-以上海基督教女青年会女工夜校为中心》，陶飞亚编《性别与历史：近代中国妇女与基督教》，上海人民出版社 2006 年；冯雷：《战后上海中华基督教女青年会托儿所研究（1945-1949)》，上海师范大学硕士论文，2014 年；李向平、黄海波：《从公益团体到宗教团体-20 世纪 50 到 60 年代的上海基督教女青年会》，陶飞亚编《性别与历史：近代中国妇女与基督教》，上海人民出版社 2006 年；毛丽娅：《上海基督教青年会、女青年会社区服务管窥》，《长沙理工大学学报（社会科学版)》，2013 年 05 期。总体而言，上述研究对于抗战前和建国后的女青年会都有所涉及，为本文提供一定参考，但是对于 20 世纪 40 年代的女青年会都未有过专门的论述。而 40 年代的女青年会是承前启后的，是前期本土化的加速，建国后女青年会转型是抗战时期女青会被革命化的延续。

[2] 《中国共产党上海市组织史资料（1920.8-1987.10)》，上海人民出版社，1991 年，第 202 页。

精神是要求而我们既要开展群众工作，又要注意隐蔽精干，积蓄力量，长期打算，注意具体情况具体分析”。[1]到上海后，抗日救亡的群众运动轰轰烈烈，刘晓决定成立了“群众工作委员会”，以加强对群众运动的领导。1937 年 11 月，中共江苏省委员会在上海正式成立，负责领导上海和江浙两省地下党工作。到 1939 年底，省委所属党员已从成立初的 130 余人发展到 2310 人。[2]太平洋战争爆发后，上海沦陷，党中央在 1942 年 7 月发出《取消秘密省委、特委组织的指示》，[3]中共江苏省委转移到新四军淮南根据地，下属各级党组织留沪坚持斗争。1943 年 1 月江苏省委撤销，由中共中央华中局下设立敌区工作部，继续领导上海及江苏敌后重要城市地下党工作。同年 4 月成立了中共中央华中局敌区工作部，上海地下党在其直接领导下，认真执行“勤学、勤业、交朋友”的指示，1944 年下半年上海、南京地下党在城工部的指示下做好里应外合的全面准备，迎接抗战胜利。

中共也重视上海的妇女工作，1937 年 9 月，中共中央组织部颁布了抗战时期妇女工作的第一个纲领性文件--《妇女工作大纲》，在其中明确提出了抗战时期妇女运动的基本任务：“动员妇女力量参加抗战，争取抗战胜利”，强调要“在统一战线方针的指导下以女工、农妇、城市贫苦的妇女为依靠力量，团结其他阶层的妇女，广泛建立妇女界的抗日统一战线。在动员和组织妇女参加抗日斗争的大目标下，注意妇女本身的利益”。[4]妇女工作是群众工作的一个部分，所以妇女工作的开展的几个阶段与韩洪泉的中共领导上海抗战的策略方针的五个阶段是相对应的，1937 年 11 月中共江苏省委成立后建立了妇女运动委员会，负责领导职业界、人工界的妇女党组织工作和群众工作，同时联系社会上的各界妇女团体，开展统战工作，由陈修良[5]负责。1938 年底，因为妇委与其他

[1] 刘晓：《上海地下党恢复和重建前后》，《党史资料丛刊》第 1 辑，1979 年。
[2] 《中国共产党上海市组织史资料（1920.8-1987.10）》，上海人民出版社，1991 年，第 202 页。
[3] 《中国共产党上海市组织史资料（1920.8-1987.10）》，上海人民出版社，1991 年，第 203 页。
[4] 计荣：《中国妇女运动史》，湖南出版社，1992 年，第 106 页
[5] 陈修良（1907-1998），女，1927 年 5 月加入中国共产党，1937 年 11 月任中共江苏省委妇女工委书记，1941 年 7 月任中共中央华中局机关报《新华报》总编辑，11 月担任中共中央华中局党校总支部副书记，1946 年初担任中共南京地下组织工作。

系统党组织发生交叉，牵涉面太广而不利于地下党的精干隐蔽而被撤销，[1]但各委员会仍继续分管妇女工作。后来省委又成立了一个妇女支部，赵先担任书记，由陈修良领导，1941 年以后，陈修良负责领导省委学生工作委员会工作，妇女支部的党员由此分散到各个委员会进行，"工委、职委下面都有专司妇女工作的干部，学位中有女学校工作委员会，这样我们把妇女工作多样化了，既分散又集中，使敌人不能发现我们的线索"。[2]陈修良在 1938 年春被刘晓派去开拓基督教学校工作，刘晓认为基督教会学校可以公开活动，可获得更多的支持。刘晓的指出，基督教学校的工作要独立于其他非基督教学校，不提马列政治性口号，只谈爱国、救民、和平、博爱、自由和民主。[3] 1938 年 11 月至 1941 年底，根据刘晓的指示，陈修良在江苏省委领导上海学生工作，特别是开辟基督教青年会方面的工作，"通过基督教青年会的学生团契联合组织宣传抗日，把影响扩大到国际，并发展党的力量"。[4]

二、"潜伏者"：上海女青年会中的中共地下党员

1939 年 9 月，英法对德宣战，第二次世界大战爆发。中华民国维新政府作为日本扶植的傀儡政权大大加强了其特务在上海租界的活动。1940 年初汪精卫政权确立后，强化了特务机关，此外已经撤离的上海国民党也从 1938 年下半年起开始了地下活动，上海中共地下党员的活动受到阻遏。[5]面对这种环境，女青年会有着基督教的妇女服务团体的身份，组织的各项活动受到的监控和破坏相对较少，中共的指示下部分女性地下党员参加女青年会，以女青年会的公开社会身份参加革命活动，这不仅使地下党员能在公开合法的身份保护下顺利开展革命活动，而且中共地下组织利用全盛时期的女青年会，成功的在上海中上层女性中扩展了势力。根据陈修良回忆："女青年会在抗日救亡活动中相当活跃。

[1] 《中国共产党上海市组织史资料（1920.8-1987.10）》，上海人民出版社，1991 年，第 257 页。
[2] 陈修良：《陈修良文集》，上海社会科学院出版社，1999 年，第 99 页.
[3] 中共上海地下组织斗争史研究中心，中共上海地下组织斗争史陈列馆：《民族脊梁：父辈的抗战历程》，上海人民出版社，2016 年，第 81 页。
[4] 陈修良：《陈修良文集》，上海社会科学院出版社，1999 年，第 595 页。
[5] 陈敏之、丁东编：《顾准自述》，中国青年出版社 2002 年，第 397-460 页

女青年会的学生干事龚普生、张淑仪两人都是党员，由我直接领导。”[1]徐佩玲回忆女青年会及女工夜校的党员很多，“如女青年会学生部干事王辛南、龚普生；劳工部干事王知津；女工夜校有李淑英、卢英、蔡平等等”。[2]上海女青年会中到底“潜伏”了多少中国共产党的地下党员，由于地下党员的活动隐蔽性，有的党员为地下活动的方便多次改名，党员身份难以辨识，后人的回忆访谈资料也多有出入，女青年会中的干事的人员流动比较大，难以得到确切的统计数据，本文以龚普生和王辛南二人为例来阐述。

1、学生部干事龚普生

龚普生[3]1913 年 9 月生于上海，安徽合肥人，父亲龚振鹏一生致力于革命，辛亥革命后曾领导过著名的江苏清江起义，到晚年仍为抗日救国不遗余力奔波，[4]他同情共产党，对于蒋介石的统治非常不满。这种思想和品格给女儿龚普生和龚澎留下深深的印记。父亲也非常重视教育，龚普生从小成绩优良，1932 年龚普生从上海著名女校圣玛丽亚女校毕业，同年考入北平燕京大学经济系，[5]在燕京大学这所学术空气较为自由的高等学府，“同学有不少自动的对于国家问题，时事研究组织讨论会，如东北蒙古问题研究会，及时事座谈等”。[6]她踊跃参加这些活动的同时，也大量阅读代表各种思潮的书刊，她第一次接触了马克思、列宁主义理论。其中 M·奥德斯写苏联和史沫特莱写红军的两本书，改变了她的人生，她开始意识到：“马克思列宁主义并不是空洞的理论，而是可以改变社会的巨大精神武器。”[7]她还没有毕业就积极投身于革命，在“一二·九”运动

[1] 陈修良：《抗战初期江苏省委妇委的组织及活动》，《陈修良文集》，上海社会科学院出版社，1999 年，第 71 页。

[2] 徐佩玲：《沪东女工夜校的一些情况》，《党史资料丛刊》1983 年，第 1 辑。

[3] 关于龚普生已有的研究学术成果较少，专门的著述几乎没有。倪慧君编的《名人的妻子》（安徽人民出版社 1999）是从章汉夫的妻子的角度简要的叙述龚普生的一生，程湘君编的《女外交官》（北京：人民体育出版社 1995 年）、李同成、蔡再杜主编的《中国外交官在北美、大洋洲》（上海人民出版社 2005 年）以及李同成：《龚普生-外交战线一颗耀眼的明星》（《党史纵横》2004 年第 6 期）都是以传记的形式主要描述了龚普生的外交事业。 关于龚普生生平思想几乎没有涉及，现有的关于龚普生的生平事迹的记述大同小异，都对于她在女青年会的短暂经历没有提及。或许因为与她璀璨耀眼的外交事业相比，女青年会的经历可以忽略，也或许想略过这段经历以撇清她与基督教千丝万缕的联系。

[4] 戴健：《龚氏三姐妹和她们的父亲》，《江淮文史》1993 年 01 期。

[5] 阮虹：《外事生涯六十年-访龚普生》，《女外交官》，北京：人民体育出版社，1995 年，第 430 页。

[6] 龚普生《龚普生女士书》，《凤藻》第 15 期，1935 年，第 174 页。

[7] 阮虹：《外事生涯六十年-访龚普生》，《女外交官》，北京：人民体育出版社，1995 年，第 431 页。

期间，龚普生被推举为学生会副主席，她撰文、演讲、主持大会以外，也负责对外联络工作，她还成功召开了一次外国新闻记者招待会，把“一二·九”运动的消息传播出去。随着对共产党的认识的加深，也受到妹妹龚澎[1]的影响，1938年 3 月经王永祺和另一位党员陈修良的介绍参加中国共产党，[2]入党后她在上海，一边坚持做青年、学生工作，一边开始从事国际统战工作。从陈修良方面的资料看也有相关的记载：“女青年会在抗战救亡活动中相当活跃，女青年会的学生干事龚普生，张淑仪两人都是党员，由我直接领导，他们同其他团体的党组织分开进行工作。”[3]龚普生加入女青年的具体时间由于资料缺乏难以确定，根据女青年会已有资料中有龚普生的记录和报道的时间推测，估计在 1937 年 9 月。[4]在女青年会的龚普生领导下的学生工作主要可分为两项：第一是学生救济工作，对于受战事影响而发生严重经济问题的学生补助学费、生活费，根据学生的请求和客观的需要成立女学生寄宿舍；第二是辅导工作，推进并巩固各种团契，组成各种兴趣小组，以促使各校相互联络。[5]龚普生在学生工作中特别注重将学生与整个社会乃至整个国家的命运联系，注重学生社会经验的获得，“学生部的成立只是一个媒介机构的完成，以备一些热心学生社会教育的先辈借此得以领导学生前进，青年学子以获取更多的社会经验”。[6]她同时参加“上海联”，在其刊物上借用基督教宣传革命思想：

在宣扬和实践真理中，会遇到无限障碍，无限困难，那时我们就得学习耶稣得大无畏的革命精神，抱了牺牲的决心在真理旗帜下奋斗。[7]

1939 年 6 月，龚普生作为中国青年代表团团长出席了在荷兰阿姆斯特丹召开的世界基督教青年代表大会，[8]在会上她揭露了日本侵略暴行，宣传了中国抗

[1] 龚澎，原名龚庆生，在 1936 年经过陈洁（即陈矩孙）介绍秘密加入中国共产党，后来是外交家乔冠华的夫人。
[2] 李同成、蔡再杜：《中国外交官在北美、大洋洲》，上海人民出版社，2005 年，第 103 页。
[3] 陈修良：《陈修良文集》，上海社会科学院出版社，1999 年，第 98 页。
[4] 龚普生在《上海基督教女青年会三十周年纪念特刊》中提到学生部的工作是在 1937 年 9 月开始恢复，而在这之前女青年会的资料中未见有关龚普生的记录，故作此推测。
[5] 龚普生：《今年的学生事业》，《上海基督教女青年会三十周年纪念特刊》，1938 年 6 月，第 39-41 页。
[6] 龚普生：《今年的学生事业》，《上海基督教女青年会三十周年纪念特刊》，1938 年 6 月，第 42 页。
[7] 龚普生：《基督凯旋了吗？》《联声》创刊号，1938 年 11 月 26 日。
[8] 《消息一束》，《联声》第 8 期 1939 年 8 月 9 日

战的形势和中国人民英勇斗争的事迹，也介绍了我国青年战时生活的小册子及有关照片，[1]在会上她结识了英、美、法、荷兰、西班牙、印度等国的共产党员和进步青年，了解了世界各国的政治情况。回国后不久，她便离开了上海女青年会，转赴内地开辟工作。之后的龚普生在重庆会见了周恩来，在周恩来的直接领导下开展党的工作，成为外交战线一颗耀眼的明星。

现有资料中尚没有确切资料显示龚普生是基督教徒，在女青年会干事施葆真的访谈资料中提到，干事是有宗教信仰的要求的。[2]但她从初等教育到高等教育都是在教会学校中，宗教的影响不言而喻，龚普生在早期的给友人的信件中提到："我现在感觉到在宇宙间，除物质上的东西外，还有一种极大的精神力量存在；它是我们灵魂归宿所在，它能影响到我们精神上一切，我相信这种力量，便是宗教家所谓的神或上帝。……我现在也不晓得我该归哪一个宗教？不过我觉得基督教中的神-上帝-的见解和我理想中的造物者最为接近而已！"[3]可见她实质有受到宗教影响，但是在受共产主义思想影响后，她又将基督教与革命结合，提出学习基督教的大无畏的革命精神，将革命初步付诸于实践便是在女青年会的学生工作中，但女青年会的活动对她如同热身，真正大显身手则是转赴内地之后的革命活动。

2、少女工作的王辛南

1913 年王辛南出生于上海，继父从事于麻袋生意，母亲通情达理，也非常支持她的学业。[4]王辛南分别就读于晓明女中、启明女中、沪江大学三所教会性质的学校，在沪江大学读书期间，王辛南虽还没加入共产党，但是"也看到了一些邹韬奋先生办的进步杂志和进步书籍，西安事变的爆发，对我们的思想也有影响"。[5]王辛南读书期间组织了"八福团"团契，刘湛恩和刘王立明担任顾问，她组织"八福团"成员到民众日校教育学生，到小洋浜去拜访贫苦的人民，

[1] 《上海女青年会史料》，第一卷，上海女青年会未刊稿，第 19 页。
[2] 施葆真、赵晓阳：《我与基督教女青年会》，《近代史资料》，总 118 号，2008 年，第 270 页。
[3] 龚普生《与友人论宗教书》《凤藻》第 11 期，1931 年，第 75 页。
[4] 方行、王辛南：《行南文存》，未刊稿，第 454 页，由方行和王辛南孙子方放先生整理保存。
[5] 《王辛南先生访谈录》，《行南文存》，未刊稿，第 448 页。

[1]当时很多团契是作祷告、读圣经，“八福团”不一样，他们活动主要是帮助贫民、看一些进步书籍、讨论国家形势， “八福团”在学生中产生了一定的影响力。1937 年王辛南在沪江大学化学系毕业后，曾到初中的母校晓明女中教书，教书期间她设法在学生活动中宣扬革命思想，如组织读书会，阅读社会发展史和政治经济学等书籍，组织参观难民收容所，受到校方的批判：“校长一再警告我，教师就是教书，别的不要讲，不要带学生到处乱跑。那时，连‘抗战’也不许讲。”[2]基督教学校对国家政治的不干涉的态度，使王辛南对基督教会很失望，之后她很快受到共产主义思想的影响，她思想转变的转折点便是参加了沪江大学举办的社会科学讲习所。科学讲习所是在沪江大学校长刘湛恩支持下，江苏省委通过文化界救亡协会在 1938 年 3 月创办，[3]它是以业余夜校的公开形式举办的为期三个月的干部短训班，这种短期训练班的目的就是为了培养能够组织抗日游击战争和在敌后农村建立亲共政权的干部。在沪江大学的科学讲习所，王叔达担任领导，俞沛文具体负责，后来由方行、韩述之、陈明领导。[4]学习内容以马克思基础理论和党的全面抗战路线、方针、政策为主，开设哲学、政治经济学、社会发展史、社会科学概论、国际国内时事形势、民众运动和现代青年修养等专题讲座。[5]根据王辛南回忆：“社会科学讲习所先后共存一年多时间，天天晚上有课、有活动，每天几百人……经过社会科学讲习所的学习、活动，提高了青年人的觉悟，输送了相当一批青年到新四军去，到启东、海门一带的敌后武装去。”[6]在科学讲习所的学习后，受到共产主义思想的影响，王辛南更加支持党的活动也积极参与共产主义革命，很快与共产党员方行结为革命伴侣，并于 1942 年加入中国共产党。[7]

1939 年王辛南在龚普生的邀请下加入女青年会，[8]在女青年会王辛南担任学

[1] 王辛南：《八福二周的回顾》，《角声》第 14 期，1936 年 10 月 2 日。
[2] 方行、王辛南：《行南文存》，未刊稿，第 450 页。
[3] 中共上海市委党史研究室编纂：《中共上海党史大典》，上海：上海教育出版社，2001 年，第 33 页。
[4] 方行、王辛南：《行南文存》，未刊稿，第 439 页。
[5] 中共上海市委党史研究室编纂：《中共上海党史大典》，上海：上海教育出版社，2001 年，第 33 页。
[6] 方行、王辛南：《行南文存》，未刊稿，第 440 页。
[7] 上海档案馆：A22-2-1618-81，《在职干部理论学习教学辅导人员情况调查表》。
[8] 方行、王辛南：《行南文存》，未刊稿，第 450 页。

生部干事，后来担任少女部干事，通过组织少女华光团开展工作。“华光团”是女青年会针对于各个学校学生组织的团契，每团都有自己设计的团契、团徽、团歌和团花，组织的活动多种多样，有时事讲座、歌咏、舞蹈、辩论赛等，并围绕着抗日救亡的学生运动开展了活动，非常吸引女学生，参加的女学生异常踊跃。根据 1938 年统计，华光团员有二百余人。[1] 王辛南认为用团契的名义到教会学校去煽动革命，不仅不会遭到学校的反对，反而能得到支持。王辛南借用华光团的名义，积极在学生中宣传党的思想，并联系学生党员。据她回忆：

女青年会有华光团的联席会议，交流一些活动形式，解决一些活动条件。至于各个团的活动开展则是依靠各校地下党和积极分子的力量。学生系统原来有‘学生抗日协会’（简称‘学协’），由于环境日益恶劣而转入地下。华光团也就成为各个学校党员同志或者党的积极分子联系同学、教育同学的活动阵地。[2]

王辛南领导下的华光团组织还创办少女夜校，招收社会上的失学少女，开展识字教育，针对这些学生，教材使用的是市面上发行的课本，但是教员在讲课时却是宣传抗日和革命思想。“通过华光团的各种有兴趣的活动，把女学生团结起来，组织起来，然后用适当的方式进行思想政治教育。”[3]

王辛南组织的华光团活动在女学生中有着极大的影响，对女学生起到思想教育和政治教育的作用，但是王辛南在女青年会呆的时间不长，20 世纪 40 年代初由于形势的变化方行向重庆撤退，王辛南也随之离开了女青年会，由徐学海接替王辛南的工作。之后王辛南与方行二人为中共地下党员做了许多掩护工作，如 1944 年创办的进化药厂、1946 年的中华医药化验所等，掩护了共产党的活动，为共产党的地下活动提供了必要的支持。

王辛南不是基督教徒，与龚普生相比，王辛南的女权主义倾向更加明显，

[1] 杨清心：《近三年来的少女部》，《上海基督教女青年会三十周年纪念特刊》，1938 年 6 月，第 69 页。
[2] 方行、王辛南：《行南文存》，未刊稿，第 444 页。
[3] 同上

在 1937 年王辛南在参加“全国女联执委会”[1]时，她提到：“起初我以为这些男女干事终日碌碌无为的东奔西跑，无非是忙着传教讲道，可是这次聚会的结果，它是给我洞悉了他们工作的一切，他们都是时代的前进者，牺牲了自己去领导大众，同时这伟大的信仰，坚固的组织推动者他们奋勇前进。”[2]王对于能牺牲自己领导大众的女青年会是非常认可。

在青少年世界观、人生观、价值观形成时期，所受的教会学校的教育对王辛南和龚普生来说有很大的影响的。所以她们都在大学毕业后从事与基督教相关的工作，如女青年会干事。但是教会的影响也是双向的，她们的价值观的转向也是从大学开始，在王辛南和龚普生二人毕业之际，正值中国的民族危亡之时，中国的有识青年都在探索挽救民族之路，学生运动此起彼伏，教会大学由于与国外的关系，学生较少受到国民党和日本所施加的压力，可以比较自由的发泄民族主义情绪，组织抗日运动。也因为作为教会学校的学生，有些人为了证明自己的爱国情绪，思想和行动甚至会比国立大学的更加激进。[3]所以龚普生和王辛南在教会大学读书期间，能参加甚至举办各种时事研究的讨论会，也能大量阅读代表各种思潮的书刊，包括马克思的著作和共产主义思想的书籍，王辛南也得以参加科学讲习所之类的短期培训班。经过“一二·九”运动以及抗战初期的中共提出的一系列政策，使得教会大学的青年增加了对中共的好感，有的青年积极分子将共产党看作良师益友。在各种氛围之下，王辛南和龚普生二人从宗教或者女权转向革命，女青年会中工作对于王辛南和龚普生来说，只是她们革命工作的掩护，她们需要利用女青年会的社会身份，一旦革命工作的需要，她们可以随时放弃这一社会身份，所以二人在女青年会中的时间都不长，仅仅是几年的时间。

三、齐头并进：女青年会附属事业和革命工作

[1] “全国女联执委会”是 1937 年 2 月 2 日至 2 月 6 日在上海中西女中举办的会议，主要是为了筹备 1938 年全国女联大会事工。
[2] 王辛南：《参加女联执委会之后》，《角声》第 23 期，1937 年 3 月 13 日。
[3] [美]卢茨：《中国教会大学史，1850-1950》杭州：浙江教育出版社，1987 年，第 307 页。

1、女工夜校工作与革命宣传

女青年会干事沈德均、朱文央、陈维姜等人在抗战期间主要负责女青年会托儿所的筹备工作，但也参与了《上海妇女》和《妇女知识丛书》等刊物的编辑，宣传革命和抗日、引导妇女参加革命及推动妇女解放。

《上海妇女》是“孤岛”时期前半阶段唯一进步的妇女刊物。[1]据董竹君回忆，孤岛后的上海真能代表妇女呼声的刊物不见于世，因此她和《大公报》女记者蒋逸霄共同商量创办《上海妇女》，并邀请了姜平（中共党员）、许广平、王季愚（中共党员）、朱文央、杨宝琛、戚逸影、沈德均等人。[2]后来中共地下党员颜逸清也加入，上海妇女社和《上海妇女》编辑部都设在浦东大厦五层512室，[3]这是由朱文央的丈夫，中共早期共产党员蔡叔厚提供的，因为和中国共产党的千丝万缕的联系，许多研究者将其评价为是在共产党的领导下动员妇女参战的杂志。[4]虽然在创刊词中，提到仅“讨论些妇女自身的问题，贡献给妇女治家处事应该有的知识，报道着时代影响到各阶层妇女生活的实情”，“不谈政治与主义”，[5]但是在发行时《上海妇女》仍经常发表分析国际国内形势与指导妇女运动的文章，如《为什么要长期抗战》、《二次欧战的原因及演进》、《抗战建国与妇女解放》、《八一三与妇女》等，强调：“只要我们是一个中国人，尤其是一个中国女人，我们必须参加为民族解放而斗争的抗战，为妇女解放而斗争的建国。”[6]也选登介绍苏联妇女生活工作情况及披露日本、朝鲜妇女悲惨遭遇的译文，经常刊载内地妇女参加抗日救国通讯。

上海妇女社因其鲜明的政治倾向，屡屡遭到租界当局新闻检查机构刁难。1940 年 2 月，《上海妇女》出完了第 4 卷 4 期被迫再度停刊，只能改变策略，

[1] 上海市妇女联合会编：《上海妇女运动史 1919-1949》上海人民出版社，1990 年，第 200 页。
[2] 董竹君：《我的一个世纪》，北京：三联书店，2013 年，第 30 页。
[3] 朱家德：《那代人的博爱》，上海文汇出版社，2014 年，第 9 页。
[4] 有这一评价的有中华全国妇女联合会编《中国妇女运动史》，北京：春秋出版社，1989 年；上海市妇女联合会编《上海妇女运动史 1919-1949》，上海人民出版社，1990 年；荒砂，孟燕坤主编《上海妇女志》，上海社科院出版社，2000 年；陈雁的《性别与战争：上海 1932-1945》北京：社会科学文献出版社，2014 年等等。
[5] 《上海妇女》第一卷第一期，1938 年 4 月 20 日。
[6] 上海市妇女联合会编：《上海妇女运动史 1919-1949》上海人民出版社，1990 年，第 200 页。

改出《妇女知识丛书》月刊。由许广平、朱文央、姜平、杨宝琛、陈维姜等组成编委会，每月碰头一次，分头组稿、撰写和审阅，朱文央、杨宝琛负责校对，颜逸清负责发行等事务。[1]1940 年 10 月，《妇女知识丛书》正式问世，为在孤岛上生存，编委们采取比较隐蔽的形式，文章都用的政治色彩不浓的标题，实则为各阶层妇女说话，为抗日救国和妇女解放奔走呼号，像《资本主义各国和苏联妇女劳动》、《世界妇女生活小巡礼》，使读者看到了不同社会制度下妇女的生存状况；《生气勃勃的大后方》、《一百五十双鞋》等文章介绍了解放区妇女为抗战做出的贡献。[2]

在《上海妇女》被迫停刊后，沈德均、朱文央、姜平等人随后参与出版《妇女知识丛书》，同时也在上海女青年会进行托儿所事业的筹备工作。王辛南也回忆："1939 年，我在上海基督教女青年会工作时，认识了沈德均，她当时和朱文央、姜平、陈维姜等一起编妇女刊物，常借女青年会的地方开会。妇女刊物停刊以后，姜平去解放区，朱文央患子宫癌，沈德均又和陈维姜一起参加女青年会托儿所的筹备工作。[3]

1940 年秋，由朱文央、姜平、姚贤惠、陈维姜（当时均为女青年会干事）、张毅、沈德均等人组成女青年会托儿所筹备委员会，推选朱文央为主席。许广平也参加了筹备工作，但并未兼职。[4]托儿所共有两个，"经几月来之研究结果，觉职业妇女托儿所果然极为重要，但劳苦工友之托儿所，尤为急务，乃试办二处托儿所"。[5]筹备工作需要进行舆论宣传，朱文央等人亲自在报刊杂志广泛宣传举办托儿所的重要性，引起社会人士的关注。为了筹募职业托儿所的经费，朱文央、沈德均等人举办了一个盛大的以职业妇女为主体的义卖市场，他们利用自己在社会的影响力，义卖成绩极佳，"承各大厂商捐精美货品数千百件……而莅会之顾客亦殊为众，自晨至暮始终拥挤，不旋踵而所有货物全告售

[1] 朱家德：《那代人的博爱》，上海文汇出版社，2014 年，第 9 页。
[2] 张静如、梁志祥：《中国共产党通志》北京：中央文献出版社，2001 年。
[3] 王辛南在文革时期的回忆资料（手写稿），资料提供者：王辛南女儿方虹。
[4] 上海基督教女青年会史料组：《上海基督教女青年会史料汇编》，成稿于 1990 年 12 月，未刊稿。
[5] 《女青年会筹设托儿所》，《申报》1940 年 12 月 02 日，第 8 版。

罄，后至者且空手而返，全日售得计七千余元，成绩之佳出人意表”。[1]女青年职业妇女托儿所于 1941 年 3 月 1 日开办，是为上海第一家托儿所。[2]设在慕兰鸣路 323 号女青年会会所内。[3]同年 4 月收劳工妇女子女的上海托儿所也办起来，地址在白利南路同仁医院内，12 月又迁至大西路六十六号，吸收贫苦女工的子女入托。[4]

女青年会的托儿所，在战争期间建立起来，既无政府津贴也没有固定的经费收入，全靠每年一度女青年会向社会募捐来维持，[5]朱文央、沈德均在托儿所委员会中发挥着重要作用，朱文央一直担任委员会主席，1941 年 6 月病故后，委员会主席由沈德均担任。太平洋战争后，在日本帝国主义的统治下，不能公开向社会募捐，而且通货膨胀，物价飞涨，物资匮乏，托儿所经济经常陷入绝境，全靠女青年会的成员奔波各处设法筹款，女青年会干事通过女青年会董事和上层关系，向她们的亲友募捐。当时沈德均“患有严重胃病，仍不辞辛劳和大家一起为募捐奔东走西，她那种热心为妇女儿童谋福利的精神，深为人们敬佩，也给托儿所工作人员以鼓励和力量”。[6]

抗战时期的上海，一人身兼多职为抗战奔走呼号是普遍现象，但是女青年会的干事沈德均、朱文央、陈维姜的活动可以看出，她们虽不一定是党员，但她们已经明显具有革命的倾向。

2、女工夜校与中国共产党女工工作

关于女工夜校的研究有若干[7]，都是从女青年会的劳工事业的角度来分析，

[1] 《女青年会托儿所义卖成绩极佳》,《申报》1940 年 12 月 13 日，第 10 版。
[2] 上海基督教女青年会史料组：《上海第一个托儿所—记基督教女青年会职业妇女托儿所》,《上海基督教女青年会史料汇编》,1990 年 12 月，未刊稿，第 87 页。
[3] 《女青年会筹设托儿所》,《申报》1940 年 12 月 02 日，第 8 版。
[4] 上海基督教女青年会史料组：《上海第一个托儿所—记基督教女青年会职业妇女托儿所》,《上海基督教女青年会史料汇编》,1990 年 12 月，未刊稿，第 87 页。
[5] 顾蕴鹤：《静安区培新幼儿园的前身—上海基督教女青年会职业妇女托儿所》,《上海市静安区文史资料选辑》1985.10 第 143 页。
[6] 上海基督教女青年会史料组：《上海第一个托儿所—记基督教女青年会职业妇女托儿所》,《上海基督教女青年会史料汇编》,1990 年 12 月，未刊稿，第 87 页。
[7] 关于女工夜校方面已经有一定的学术成果，可参见：【韩】李升辉：《上海基督教女青年会的“民主作风”与女工夜校》,《近代中国社会与民间文化》，社会科学文献出版社，2007 年；赵晓阳：《20 世纪上半叶中

笔者不再详述，在此仅仅探讨共产党在女工夜校的活动，1924 年在《中国共产党妇女部关于中国妇女运动的报告》[1]中，已经注意到女青年会的平民教育的影响力： “他们注重接济女工，他们注重兴办平民教育，他们都能随意而为，因为他们有源源不断地经济来源，所以他们的成绩是很伟大的。” 共产党也意识到必须“参入”其中，“上海女工最多，而他们的活动也最为有力，故我党同志须与之携手共进。他们注重平民教育，吾们也注重平民教育，而吾们实当参入他们的学校监督他们的教材”。但共产党大规模行动是抗战以后，抗战爆发后，中国共产党针对特殊的环境，“采取统一战线的方式，以群众的面貌打入社会公共教育机关活动”，[2]中共江苏省委工委还专门建立了“夜校工作委员会”以加强领导，成员先后有梅继范、张巩、姚之珠（姚真）、黄纫秋、钱勤等，工委的要求是：充分利用夜校这个群众工作基地，广泛开展宣传教育，并规定夜校的主要任务是学文化，通过教授文化知识，传播革命思想，启发工人群众爱国主义意识和革命觉悟。[3]所以后期共产党派遣钱勤、黄纫秋、樊雯等多名共产党员到夜校教书，推动女工的觉醒，发动女工参加革命。

抗战爆发后女工夜校受到战争的影响而关闭一段时间，到 1938 年的 8 月有小沙渡三和里、麦根路和菜市路三所夜校恢复，后面又陆续恢复了七浦路、曹家渡的夜校。到 1940 年 3 月，女工夜校的在校学生有 672 人，已经毕业的学生多达 36036 人。[4]由于多名共产党教员的活动，夜校讲课的内容不仅仅是识字教育，也教女性理解她们在社会和经济系统中的处境，帮助女工理解当前政治问题，20 世纪 30 年代开始日寇对中国的侵略已经成为女工夜校主要的政治议题。[5]在刘宁一的主持下，夜校委员会组织党员教师编写出版了一套工人夜校通俗课本，有《什么叫资本主义》、《什么是社会主义》、《什么是抗日民族统一战

国妇女的启蒙与觉醒—以上海基督教女青年会女工夜校为对象》，《中华女子学院学报》2010 年 03 期；周蕾：《基督教女工夜校的抗战爱国活动》，《世界宗教文化》2006 年 03 期。

[1] 《中国共产党妇女部关于中国妇女运动的报告》，《中共党史参考资料》第 13 册

[2] 钟雪生：《刘长胜》，北京：中国工人出版社，2015 年，第 51 页。

[3] 同上

[4] 《上海女青年会的小统计》，《上海女青年》第一卷第一期，1940 年 3 月 15 日。

[5] EMILY HONIG: Christianity, Feminism, and Communism: The Life and Times of Deng Yuzhi，Daniel H.Bays: Christianity in china ,From the eighteenth century to the present，Stanford University Press，1996，第 243 页。

线》、《中国史话》等，特级班用的是《大众哲学》、《帝国主义论》等。[1]除了教学，还经常组织女工参加友光团，结合当时的形势和女工的切身利益，以唱歌、演剧、讨论、演讲、辩论、参观等多种方式进行活动，女工夜校非常重视时事教育，经常请陶行知、金仲华、章乃器、王汝祺、陈彬和等人前来演讲。[2]

1941 年，太平洋战争爆发后，基督教会的经费来源大量减少，夜校也受到影响，裕庆里、曹家渡等女工夜校相继停办，只有三和里女工夜校仍维持下来，三和里夜校留下来 4 个教师：钱勤、黄纫秋、葛祖德、姚玉英，其中钱勤和黄纫秋是共产党员（在抗日后期葛祖德和姚玉英也加入共产党员）。[3]为了克服恶劣的环境，钱琴、黄纫秋团结葛祖德等老师，点着油灯上课，用编结毛衣的收入弥补工资，在抗日后期培养了一批具有强烈民族意识和有一定文化知识的女工，发展了一批女工参加中共地下党。

女青年会女工夜校中到底有多少人加入中国共产党，由于资料的缺乏难以统计，不可否认的是女工夜校的党员人数从抗战后越来越多，女工夜校是共产党发动和组织女工的突破口，女工通过女工夜校的学习，加强了女工的识字率，提高了女工的文化素养，为女工的阶级意识的动员奠定很好的基础。共产党派党员前往女工夜校中当教员，使党员能更好的融入女工当中，派去夜校中教书的地下党员，他们不仅仅教书，也关心女工的生活，经常去拜访女工的家庭，在日常事务中对她们提供帮助，如生病带去看医生、紧急困难时提供帮助，甚至在女工休息日去陪她们听戏逛公园，完全融入女工的生活。“只要听到学生患病无钱就医、事业挨饿时，钱勤和教师们都会倾囊相助，设法为之排忧解难。她在学生中组织互济互助活动，帮助失业女工解决生活困难，还为她们介绍工作”。[4] 正因为此，对于女工来说，中国共产党不再是由外来者和说着晦涩方言的知识分子组成的陌生的组织，大部分负责组织女工的党内活动人士是她们

[1] 巾帼摇篮编委会：《巾帼摇篮：上海女青年会女工夜校师生回忆》，上海人民出版社，2000 年，第 12 页。
[2] 邓裕志：《邓裕志先生纪念文集》，中华基督教女青年会全国协会，2000 年。
[3] 中国人民政治协商会议上海市普陀区委员会文史资料工作委员会：《普陀文史资料　第一辑》第 96-99 页。
[4] 李智清：《她扎根在夜校女工-记钱勤烈士》，《上海党史研究》1994 年 02 期。

的同事、邻居、朋友或者她们的姐妹，她们和女工来自相同地区，而且她们自己是女工，或曾经是女工，这都使得女工更易于接受共产主义的思想。

四、“庇护所”：上海基督教女青年会对于地下党活动的独特性

上海基督教女青年会作为一个舶来组织，自 1908 年建立以后一直致力于领导中国的女性运动，它关注各个时期中国女性的利益和诉求，为不同年龄、不同信仰、不同阶层的妇女提供服务，不仅帮助她们提高自身素质和能力，也鼓励她们参与社会事务，激发她们的社会责任感。学者曲宁宁认为，女青年会为中国近代以来的妇女解放、维权、女性意识的觉醒以及妇女地位的提高有着不可抹煞的重要意义。女性得以走出家闱，在从前只属于男性的社会领域寻找到新的角色定位与人生意义。[1]但抗战时期上海基督教女青年会中宗教色彩淡化，女权与革命出现了重合。这与中共地下党在女青年会中开展的一系列活动有关，革命活动的顺利开展，与女青年会本身的组织性质与功能有密切关系。

1、上海基督教女青年会的宗教性和国际性。作为基督教性质的女性团体，带有着浓厚的宗教性质，并且和世界基督教女青年会以及美国女青年和有着直接的联系，加拿大、美国、英国、瑞典、挪威六个国家的女青年会都曾将派干事协助中国女青年会的事业，其中美国女青年会与中国的关系尤为密切，在人力和财力上都对中国女青年会予以极大的援助。[2]也因为这种密切的关系，国民党“不敢轻举妄动，这恰好便于我们隐蔽，利用其组织合法性开展工作”。[3]女青年会作为国际性的妇女组织，资金来源很广泛，主要是捐款，建立之初以国外捐款为主，后来随着女青年会事业的开展，国内社会人士对女青年会运动逐渐认可并予以支持，国内捐款也逐渐增多。另外还有各种事业的收入，如部分盈利的事业、大厦的出租和会所的借用等等，女青年会的地下党员能借机为革命活动提供部分资金支持，王辛南也提到在女青年会中活动因为得到外国经

[1] 曲宁宁：《寻找意义：性别视角下的中华基督教女青年会研究（1890-1937）》，香港中文大学博士论文 2010 年，第 172 页。
[2] 安珍荣：《中華基督教女青年會研究（1916—1937）》，台湾国立台湾师范大学硕士论文，2001 年，第 16 页。
[3] 徐佩玲：《沪东女工夜校的一些情况》，《党史资料丛刊》1983 年，第 1 辑。

费的支持，所以有着较为宽裕的条件，“基督教青年会有钱，钱是外国基督教组织捐来的，用这些钱来救济中学、大学学生中困难的人，但是有条件的，要成绩好，家庭困难。我们就用这个钱救济进步学生，名义上是学协给的”。[1]

2、上海基督教女青年会的民主性。女青年会标榜民主，董事会中的会员也是由每年的全体会员大会公开选举出来的。[2]各个部门之间的政策和方针都是相对独立的，每个部门的干事拥有较多自主权，“女青年会的实际工作往往是由干事负责推行，因此许多女青年会事业上干事是作为骨干的角色”。[3]女青年会领导下的每一个小团体，都有它自己选举的职员。不管是女工夜校中的“小先生制”、华光团和友光团的组织，还是夏令营活动中，只是指定主题，让学生自己分成小组，充分思考并参与讨论。积极参与的现实意识、主人翁的精神和独立认识问题的讨论，就是女青年会的活动方式。[4]导致地下党员在革命活动开展的过程中有较大的自主性，所以王辛南顺利以团契的名义实行革命活动。也因为女青年会的民主性，所以容易接受各种思想，包括共产主义。女青年会的领导者也大多同情和支持共产党开展的群众工作，如总干事蔡葵（陈望道的妻子）、接任蔡葵的总干事职务的邓裕志，学者 Emily Honig 在 80 年代做女工的研究时与邓裕志有了较多接触，对她进行了多次访谈，认为基督教、共产主义和女权主义元素是邓裕志事业生涯的主要主题。[5]邓裕志自己也承认基督教女青年会为她的政治活动提供了一个几乎独一无二的平台，她说：“警方不太可能对外国人举行的会议提出异议。我们当然是基督教徒，所以他们不应该怀疑我们是共产主义者。”[6]甚至是国外的干事陆慕德（Maud Russell）在中国服务期间（1917-1943），转为虔诚的共产主义信仰者，坚定的支持中国的革命事业，

---

[1] 王辛南、方行：《行南文存》，未刊稿，第 451 页。
[2] 谢祖仪：《女青年会的面面观》，《上海基督教女青年会三十周年纪念特刊》，1938 年 6 月，第 4 页。
[3] 安珍荣：《中華基督教女青年會研究（1916—1937）》，台湾国立台湾师范大学硕士论文，2001 年，第 73 页。
[4] 【韩】李升辉：《上海基督教女青年会的“民主作风”与女工夜校》，《近代中国社会与民间文化》，社会科学文献出版社，2007 年，第 201 页。
[5] Emily Honig：Sisters and Strangers，Women in the shanghai cotton mills,1919-1949,Stanford University Press,1986，第 207 页。
[6] Emily Hong，Christianity，Feminism，and Communism：The Life and Times of Deng Yuzhi,in Daniel H. Bays(eds.),Christianity in China,from the Eighteenth Century to the Present,Standford University Press,1996，第 257 页。

并在回国后仍不遗余力的宣传中国革命。[1]

3、上海基督教女青年会中的人员多是受到良好的教育的女性，大部分干事都受过高等教育，毕业于国内知名学校，有一部分是国内知名人士的夫人，有着很高的名望。女青年会无论市会的董事、各部的特约委员、义务指导者或经济资助着，大都是中国社会上很有地位的女士，换而言之，许多董事、委员、被请为女青年会运动的协助者，大概都是早在其他机关服务时已有相当经验及卓识贡献。[2]如宋美龄的第一份工作便是在上海女青年会，女青年会和国民党、外国教会、男青年会以及各个团体都有着密切的合作，所以女青年会能较为顺利的在上海开展各种活动，国民党也不敢“轻举妄动”，女工夜校的教师徐佩玲回忆：“女青年会和上层人士有较为广泛的联系，如工部局的教育部门负责人陈鹤琴、国难教育社的陶行知、麦伦中学校长沈体兰、鲁迅夫人许广平、邹韬奋夫人沈粹缜等都参加过女青年会或女工夜校的活动”。[3]

4、在女青年会中培养女性的社会参与精神、社会分析能力都被共产党所用，为培养更多的革命运动的党的领导者和积极女性创造了条件，在民族危亡的时刻，有识之士都为挽救国家奔走呼号，共产党积极抗战的政策而得到青年的认可，很多女性认为参加革命等同于抗战，对共产党抱有好感并支持共产党的活动。另外女青年会为底层女性提供教育的女工夜校，不收取学费，使贫穷无识得女工们有了受教育得机会，教育的方式多样化，从教师讲故事到女工编写剧本、歌词等，不仅提高女工的文化水平，也培养了女性领袖，这些为共产党的革命思想的灌输提供了良好的基础，所以在女工夜校教书的地下党员在特级班中授以《社会发展史》、《工会运动史》、《大众哲学》、《工厂立法》等内容，适时的灌输阶级思想和革命思想。

另外与上海基督教女青年会作为女性团体，所从事的活动具有公益性、社

[1] 曲宁宁：《中华基督教女青年会干事陆慕德研究》，《四川文理学院学报》，2013 年第 6 期。
[2] 安珍荣：《中華基督教女青年會研究（1916—1937）》，台湾国立台湾师范大学硕士论文，2001 年，第 53 页。
[3] 徐佩玲：《沪东女工夜校的一些情况》，《党史资料丛刊》1983 年，第 1 辑。

会性和慈善性，这也为地下党员的革命活动提供掩护，而女性的身份本身也是为革命活动提供了某种程度的保护。

五、结语

上海基督教女青年会作为一个妇女团体，领导女性走向独立和觉醒的女权主义组织，自成立后一直相对独立于党派之间，但是在抗战期间，女青年会逐渐倾向同情共产主义革命，默认甚至支持中共地下党员在女青年会的活动，带有着女权主义和共产主义的双重性质。

抗战时期的上海基督教女青年会已远不同于 20 世纪 20 年代受外国管理的传教性质的组织，它不直接宣讲革命，却为革命的宣传提供了平台和基础。与政治生态和世界形势有关，抗战时期的上海社会出现断层，一直到抗战前，外国势力对女青年会有着直接的影响，受战争形势的影响，外国干事大量撤出，中国女青年会受到外国的干涉减少，加上基督教女青年会的全国协会已经内迁至重庆，坚守上海的上海市会没有全国协会的统筹领导，有着极大的自主权。政治生态和民族主义的影响下，上海女青年会的宗教因素逐渐淡化，革命倾向渐趋明显。

共产党领导上海的抗日的方针政策极大的影响了这一女性团体，抗战后党实行精干隐蔽前提下，发动党员不断融入群众，群众工作的“社会化、事业化”；上海全面沦陷后又强调 “勤学勤业交朋友”，[1]党员要在职业掩护下勤业精业，取得群众的信赖，使党组织扎根群众中。随着妇女工作的深入，共产党也改变原有的妇女政策，不是试图将新的组织形式强加于女性，而是加入和改编现有女性团体，如女青年会。在这一过程中融合群众，宣传革命思想，发展

[1] 对于抗战时期中共领导上海的抗战韩洪泉在《中国共产党领导上海抗战策略方针的五次演变》一文中将其分为五个阶段，其中第 2 阶段是 1937.11-1939 年下半年，这一时期强调群众团体有计划的分散到各生产部门中，“迅速职业化以密切与群众的联系”，推动党的抗日斗争取得了新进展；第 3 阶段为 1939 年下半年-1941.12，基于上海及孤岛形式的恶化，中央明确上海党组织要隐蔽精干，党领导下的群众工作也不再组织大规模公开性运动，转而强调群众工作的“社会化、事业化”；第 4 阶段是 1941.12-1944 年下半年，这一时期上海全面沦陷，江苏省委提出了“更深入精干隐蔽”的要求，同时党员要在职业掩护下勤业精业，取得群众的信赖，使党组织扎根群众中。

党员。

上海基督教女青年会本身的组织性质与功能，为更好的开展革命活动提供了保护。女青年会作为女性团体，带有宗教性、国际性，这些都为革命活动作了掩护，女青年会中委员、董事和干事都是受高等教育的女性，将上海大量的中上层女性会员组织起来，且通过女工夜校将上海的下层女性组织起来，并注重培养女性的社会参与精神、社会分析能力、社会组织能力，这些都为共产党灌输阶级思想和革命精神提供了良好的基础。

上海女青年会接受共产主义思想的过程也是女青年会进一步本土化的过程，是抗日救国的政治生态下，女青年会对国家新形式的积极适应，所以除了中共地下党的活动之外，女青年会的领导者也大多同情和支持共产党开展的群众工作，如总干事蔡葵（陈望道的妻子），如接任蔡葵的总干事职务的邓裕志，Emily Honig 认为邓裕志一生的大部分时间都致力于向工厂女工灌输工人阶级和女权主义意识，定义、玩弄甚至是操纵基督教、共产主义和女权主义元素是她事业生涯的主要主题。共产主义倾向的女青年会领导者为女青年会的转型起到了非常重要的作用。

Journal of Research for Christianity in China
中国基督教研究 ISSN: 2325-9914

留美女基督徒妇运领袖与战时中国妇女工作*

宋青红（上海理工大学）

摘要：抗战时期，宋美龄联络和动员基督徒会的妇女领袖从事战时妇女动员与各项战时妇女工作，张蔼真、陈纪彝、王世静、王世秀、吴贻芳、刘王立明、邓裕志、钮珉华、郝映青、王季玉等等，都在宋美龄的笼络下，以基督教的服务精神，虔诚而笃定的进行战时动员和战时各项妇女工作。本文选举曾经留学美国的女基督徒，以及她们在抗战时期从事的妇女工作为中心进行阐述。抗战时期，留学美国接受高等教育的女基督徒，本着基督的爱、牺牲和服务的精神，在教育和妇女服务、妇女动员及各项妇女工作方面做出了积极的努力和贡献。这些留美女基督徒妇运领袖大多受到西式教育的训练和影响，她们具有较强的文字功底，虔诚的服务精神，较强的组织能力，一方面积极从事基督教会服务工作，另一方面在民族国家危难的关心，响应蒋夫人宋美龄的号召，从事抗战时期的妇女动员和宣传，对抗战的胜利尽到自己的一份责任。

关键词：留美；女基督徒；宋美龄；张蔼真；陈纪彝；吴贻芳

抗战时期从事妇女运动的女性精英中，有一批曾经留学美国的女基督徒，她们回国之后，在妇女工作及妇女教育领域积极服务。抗战时期，宋美龄曾召开妇女界庐山谈话会，组织新运妇女指导委员会、中国妇女慰劳将士总会、中国战时儿童保育会等妇女组织，以从事战时妇女动员工作。在这些妇女组织和战时妇女工作中，宋美龄除动员国民政府党政军系统政要夫人和国民党女干部、中共妇女领袖、民主党派及各界妇女名流参加战时工作，她还积极吸收女基督

* **基金项目**：2013 年国家社科基金青年项目资助，项目名称为“抗战时期的女性精英群体研究”（项目号 13CZS036）；2019 年上海市社科规划一般项目，项目名称为“近代中国留美女学生群体研究（1872-1949）”项目号 2019BLS011）。

徒妇女领袖参与到战时妇女工作中来，并担任重要的职务。比如新运妇女指导委员会总干事张蔼真、副总干事陈纪彝，华南女子文理学院院长王世静、华南女院的校董事会主席王世秀、金陵女子文理学院院长吴贻芳、中华妇女节制会会长刘王立明、中华基督教女青年会全国协会总干事邓裕志、中国战时儿童保育会总干事钮珉华、金陵女子文理学院校友郝映青、苏州振华女中校长王季玉等人都为留学美国的女基督徒。这些留美女基督徒本着基督教的牺牲服务精神，兢兢业业地服务于领导战时妇女动员、妇女工作，甚至是妇女教育事业的行列，对抗战胜利做出积极的贡献。

学界对基督教与近代中国妇女解放运动的研究，已经出现了一定的研究成果。朱峰介绍了基督教会的学校金陵女大和华南女大在中国女子高等教育方面的贡献，以及吴贻芳和王世静在其中的角色和贡献。[1]陶飞亚主编的《性别与历史　近代中国妇女与基督教》探讨基督教与近代中国妇女的关系，其中吴梓明运用个人成长的理念和概念，从吴贻芳的个人成长与宗教信仰的角度，检视基督教信仰对她的成长、工作及人生态度的影响，是一篇非常有趣和大胆的研究。[2]李可柔、毕乐思编著的《光与盐》涉及吴贻芳、丁淑静等基督徒妇运领袖在近代中国转型中的作用。[3]吴梓明在《基督教大学华人校长研究》中，介绍了女基督徒吴贻芳等人在教育方面做出的贡献。[4]李净昉对刘王立明及其领导的近代中国的妇女节制运动进行研究。[5]李莉思(Elizabeth A. Littell-Lamb)探讨辛亥革命后十数年，基督教女青会如何利用女青年会的体育师范学校来推动中国的女青年会事业。[6]潘丽珍的学位论文《伊人宛在—守护精神》，初步介绍了华南女子文理学院校长王世静的精神气质、教育理念、基督教赋予的服务牺牲精神及

[1]朱峰编著：《基督教与近代中国女子高等教育　金陵女大与华南女大比较研究》，福州：福建教育出版社，2002 年。
[2]吴梓明：《从吴贻芳个案看个人成长与宗教信仰》，陶飞亚编：《性别与历史　近代中国妇女与基督教》，上海：上海人民出版社，2006 年，第 105-135 页。
[3]（美）李可柔，毕乐思编；单传航，王文宗，刘红译：《光与盐》，北京：中国档案出版社，2009 年。
[4]吴梓明编著：《基督教大学华人校长研究》，福州：福建教育出版社，2001 年。
[5]李净昉：《刘王立明与民国时期中国妇女节制运动》，《史林》2008 年第 5 期。
[6]李莉思(Elizabeth A. Littell-Lamb)：《基督教女青年会与中国女子体育（1915-1925）》，《近代中国妇女史研究》2008 年第 16 期，第 167-207 页。

在女子教育方面的贡献。[1]《中国女性与基督教（1860-1927）》介绍了处于边缘化的女基督徒群体。[2]曲宁宁梳理了中华基督教女青年会干事陆慕德的事迹。[3]王丽对近代中华基督教女青年会中西干事群体进行研究。[4]总体可见，学界对于女基督徒群体的研究，正在走向具体个性的细致考察。笔者拟对留美中国女基督徒中参与战时妇女工作的杰出代表进行研究，探讨这些留美女基督徒缘何加入战时妇运工作，她们在战时妇女工作中的表现如何，并尝试分析其基督徒身份及留美学习经历，对她们推动战时妇女工作的影响等。文章粗浅，敬乞各位学者不吝赐教，至为感佩。

一、张蔼真（1900-1974）

张蔼真（1900-1974），女，上海人，1900 年生，毕业于美国密歇根大学(University of Michigan)文科，获教育行政学士学位。曾任上海中西女塾音乐教员[5]、福建省立实验小学校长、福建华南女子文理学院教授、上海清心女中代校长、基督教女青年会协会常务董事、新运妇女指导委员会总干事[6]、中国妇女慰劳总会常务委员兼保管委员、战时儿童保育会常务理事、国民党三民主义青年团中央干事会干事、国民党三民主义青年团第一届中央干事会常务干事兼女青年处代理处长、国民政府监察院监察委员等职。张蔼真还曾担任红十字会理事。[7]据国民党军事委员会侍从室对张蔼真的调查：“为人忠诚，态度和平，做事能力，经验均佳，系基督教徒，同情本党，随蒋夫人工作有三年历史，适于领导工作。”[8]张蔼真毕业于美国密歇根大学，受到蒋夫人宋美龄的延揽，追随宋美龄从事妇女工作。

[1]潘丽珍：《伊人宛在一守护精神》，福建师范大学硕士学位论文，2008 年。
[2]Kwok, Pui-lan. Chinese Women and Christianity,1860-1927.Doctoral Dissertation of Harvard University,1989.
[3]曲宁宁：《中华基督教女青年会干事陆慕德研究》，《四川文理学院学报》2013 年第 6 期。
[4]王丽：《差异、合作、交流：民国时期中华基督教女青年会中西干事研究》，《首都师范大学学（社会科学版）》，2008 年第 3 期。
[5]《一千九百二十年毕业者：张蔼眞：中西女塾音乐教员》，《墨梯》1921 年第 4 期，第 88-89 页。
[6]《本会职员名录：总干事张蔼真》，《妇女新运》1938 年第 1 期，第 92 页。
[7]《本会理事玉照：张蔼真：照片》，《红十字月刊》1946 年第 9 期，第 21 页。
[8]《吕云章》，台北国史馆馆藏军事委员会侍从室档案，档号：129000098271A。

张蔼真长期担任新运妇女指导委员会总干事，积极推行妇女新运事业。1938 年，她在《我们应有的工作态度》对妇女工作者的工作态度提出要求：第一，我们要求精诚团结和集中力量；第二，要有牺牲奋斗的精神；第三，我们要严肃紧张，第四，我们要耐劳负责；第五，我们要勇于改过，第六，要诚恳和蔼。“一个救亡工作人员不但要百折不挠地作民众的模范，同样还须以精神去感召民众，所以诚恳和蔼真是工作中一种必具的态度。”[1]正是凭着这骨基督教的热诚，在整个抗战时期，张蔼真不遗余力的推动新运妇女指导委员会的工作。

张蔼真作为新运妇女指导委员会的总干事，直接听命于宋美龄，她对于战时妇女工作的认识，多受到宋美龄的影响。比如 1939 年，张蔼真在《新运与妇女抗战工作》中指出：“妇女，占全国国民的半数，如能够发挥所有妇女的力量，那末这个力量是不会小的，一点一滴，慢慢地积聚，也会汇流成功一条大河，我们二万万女同胞如果能够各自站在自己的岗位上，直接间接贡献所有的一切，对于国家民族的帮助是可以意料得到的。”　“自抗战一年以来，由于妇女的努力，由于妇女在工作中的惊人表现，无可否认的，一般的人已经承认了妇女在抗建时期中的重要贡献，承认只有占全国国民半数的妇女也参加抗战建国工作，才能达到抗战必胜建国必成的目的。”[2]她既承认抗战以来妇女取得的贡献，也认为妇女对于民族国家的责任和作为女国民的责任意识。

她指出抗战时期妇女应有的贡献：是全国各阶层妇女的总动员；是全国妇女的大团结；是广泛的参加在每个工作部门。新运妇女指导委员会比较重大的工作有：第一，训练妇女干部人材，分发乡村工作；第二，举办女工识字学校；第三，疏散女工至后方从事生产工作；第四，设立生产实验区；第五，组织新生活妇女工作队；第六，设立妇女问题咨询处；第七，设立缝制工场；第八，改组或成立各省市新运妇女工作委员会，与各地的妇女团体取得密切联系。她指出今后妇女工作方向为：第一，我们必须加紧全国妇女的团结与合作，因为

[1]张蔼真：《我们应有的工作态度》,《妇女新运》1938 年第 1 期，第 21-23 页。
[2]张蔼真：《新运与妇女抗战工作》,《妇女新运》1939 年第 1 卷第 2 期，第 8-13 页。

“这次的抗战，是整个国家民族求解放的战争，同时也就是中国妇女争取解放的机会，只要我们在抗战中努力工作，等到抗战胜利的那天，也一定就是我们妇女解放的一天。”第二，我们应该加紧供应后方前方需要，动员后方民众——例如鼓励壮丁上前线，组织战地服务团往各战区工作，参加生产事业，救济伤兵难民，扫除文盲等等，我们应以最大的努力，协助政府，改良军队的质量，加强士兵抗战的情绪，增加后方的生产。[1]对于新运妇女指导委员会的工作，张蔼真进行具体的部署。



资料来源：李尊庸摄：《儿童福利设计会议：张蔼真：照片》，《艺文画报》1946 年第 1 卷第 6 期，第 24 页。

1939 年，张蔼真著文号召动员并组织全国妇女，“不把广大的妇女群众动员起来，组织起来，是削弱抗战建国的力量，为了争取最后胜利，我们要用各种方法各种方式发掘这一部分埋藏着的力量。”张蔼真指出：“这一次的抗日自卫战争是决定中华民族生死存亡的战争，必须动员所有人力财力物力，万众一心，精诚团结，一致抵抗，才有胜利的把握，才能换得中华民族之自由独立与解放。为了完成这个神圣的任务，我们必须千百万千百倍的努力来动员并组织占全国半数的妇女，为了保证我们这个任务之完成，我们必须要：第一，健

[1]张蔼真：《新运与妇女抗战工作》，《妇女新运》1939 年第 1 卷第 2 期，第 8-13 页。

全的组织，具体的工作；第二，密切的联系，精诚的合作；第三，培养干部，提拔干部，教育干部；第四，友谊的批判，严格的检讨。”对于战时妇女动员和妇女工作，她指出：“我们要求健全的组织，要求在这个健全的组织下开展具体的工作，我们的工作要有计划要切实，要经常的，有系统的进行。”“我们要求全国所有的妇女组织彼此密切联系，精诚合作。我们希望各个机构间建立起最灵活的通讯网，经常交换工作经验，提供工作意见，贡献工作计划。”只有健全的组织，开展具体的工作；展开密切的联系和精诚的合作；培养干部，提拔干部，教育干部；坚持友谊的批判和严格的检讨相结合，才能促使战时妇女工作的成功，并促使和保障抗战胜利。[1]

作为新运妇女指导委员会总干事，张蔼真对于该会的整体规划和工作进展思路非常清晰。1940 年，张蔼真介绍新运妇女指导委员会的乡村服务工作，指出：“我们计划在两年之内训练并吸收大批干部，服务于四川各县。我们计划在服务队所在地举办生产事业，组织合作社。我们还计划请卫生机关在各地举办诊疗所及戒烟院。我们还打算积极地训练地方干部，如此，即使服务队一旦离开，工作仍有人继续，不致中断。”[2]

对于整体工作的范围和计划，以及对于妇女工作者应有的认识，明确指示。1940 年，张蔼真在《展开战地服务工作》中指出：“这个工作的地域，应该包括前方，前方的后方，在工作的对象上谈，它应该包含地域所有的民众及士兵，拿工作的内容来说，它不但要从事宣传，还要从事组训，不但要做一般的政治工作，所有伤兵救护，缝洗，帮助生产等等，也应该一并担负起来，而最重要的是促进军民合作。”这对工作者的要求有：首先，工作者必须要有正确的政治认识，高度的工作热忱，要能够把握住当前的局势，这样才能帮助士兵老百姓理解一切，并且坚定他们抗战必胜建国必成的信心。第二，工作要有计划，有中心，且能灵活运用。第三，要与大后方及其他有关系的团体取得密切联络，建立通讯关系，经常交换前后方消息，工作情况，把后方的一切反映到前方去，

[1]张蔼真：《动员并组织全国妇女》，《妇女新运》1939 年第 4-5 期，第 22-24 页。
[2]张蔼真：《本会的乡村服务工作》，《妇女新运》1940 年第 2 卷第 1 期，第 3 页。

一面接受各方面的工作意见，充实工作内容，扩大工作影响。第四，要团结合作，坦白真诚，化除一切成见，以工作为前提，以国家利益为利益，使工作在互助互信，精诚团体下飞速开展。第五，要注意自我教育，不断地求进步。此外，如刻苦耐劳，诚恳谦和，勇敢坚毅等等精神，也是一个战地工作者必须具备的条件。[1]作为基督徒兼妇运领袖，张蔼真对于战时妇女工作部署细致，对于妇运工作者严格要求。

1940 年 5 月，张蔼真在《告高干班学员书》中，对新运妇女指导委员会高级干部训练班学员提出要求如下：第一、提高一般人对于妇女工作的认识，“必须努力使地方当局，社会人士，以及妇女本身了解这个工作的意义，号召大多数的妇女参加工作，要求政府扶植，进一步争取列入行政机构，以政治的力量来推动，使妇女工作在各地能够平衡的发展”；第二，团结当地妇女，“中华民族团结则生，分裂则亡，这是谁都不能否认的铁则。我们每一位同学回归各地后，务必完成‘团结当地妇女’这一个任务。我们必须使姐妹们了解团结的重要，了解大敌当前，我们应该牺牲一切成见，把小我化作大我，凡是努力抗战工作，对国家民族有贡献的便都是我们的朋友，都应该亲密地携起手来，一切人事的摩擦，一些不必要的倾轧，都足以减弱我们的力量，摧毁我们的工作，我们应该努力消除，纠正。”第三，建立工作基础。“过去妇女工作无整个计划，缺乏群众基础，工作内容不够充实，不切实际，于是给轻视妇女工作者一个藉口。今后各位要努力建立坚强的工作基础，有组织有计划地进行，工作要普遍深入，并且要持久，还要注意实际效果，我们要注意当地妇女生活的改善，妇女文化水准的提高，我们还要注意干部的培养，提拔，并且能够灵活地运用。”第四，保持密切联系，“无论在纵的组织方面，或是横的关系上，都应该建立经常之通讯网，交换工作经验，提供工作意见，配合着整个抗战形势，大家有计划的推动全国妇女从事抗建工作，使中国妇运走上光明的道路。”第五，我们从事这个工作，应该以一个群众工作者的姿态出现，我们不是做官，不是为个人争名位，因此，一切官僚的作风，一些英雄主义的倾向，都不应该

[1]张蔼真：《展开战地服务工作》，《妇女新运》1940 年第 2 卷第 3 期，第 2 页。

在我们中间发现，因为这种作风，将会阻碍我们工作开展，假定不幸而有这种现象，那我们必须以最大的决心毅力来克服清除。[1]

1940 年，张蔼真在《改善妇女生活》指出妇女希望过着自由、独立、进取、向上的生活。她希望“没有人能够困扰我们在家庭，我们能够随自己的心愿研究学问，选择职业，处理感情，处理生活”，“一切堕落腐化的行为，彻头彻尾的改变过来，过着向上的进取的生活，懂得追随时代，追求真理”。同时她也希望过着团结、奋斗的生活，“我们要革除一切自私自利的你倾我轧的心理，我们要团结一切妇女，彼此互相爱护，互相帮助，生活在亲切的快乐的群体中。不但如此，我们还要能够奋斗，能够打碎一切的枷锁，能够克服一切的困难与阻碍，坚强地站立起来”。为此需要提同妇女的经济地位，文化水准，“我们要在各地普遍设立妇女识字班，民众学校，用劝导说服，甚至于强迫的方法，尽量发动妇女入校读书。我们要设立各种补习学校，研究室，设立图书馆，阅览室等等，使一班妇女就其性之所近，参加讨论研究，尽量发挥她的才能，为社会国家贡献一切。”也需要提高妇女的政治水平，“我们应该非常急切的组织各种妇女团体，成立中种研究组织，举行各种座谈会，时事问题讨论会等等，发动妇女积极参加，从事各种社会活动。一切行政机关应该大胆地任用妇女，信任她，鼓励并帮助她，使她在实践中逐渐成长。”“最后我们应该知道妇女解放与民族解放是不可分割的，所以，我们每一个姊妹必须积极参加抗建工作，只有整个民族国家得到自由与独立的时候，我们妇女才能够过好的日子！”[2]

1940 年，张蔼真在欢迎孙、孔夫人的致词中，称：“一、我们要秉承总理遗教，发扬总理的革命精神，千万倍的努力抗战建国工作，克服一切艰难困苦，为建设一个独立自由的三民主义新中国而奋斗到底。二、我们要发展妇女生产事业，改善妇女生活，提高妇女地位。三、我产要巩固妇女团结，我们要使一切造谣生事，中伤离间者毫无所施其伎俩。”[3]1940 年军事委员会对张蔼真的调

[1]张蔼真：《告高干班学员书》（1940 年 5 月 1 日），《妇女新运》，1940 年第 2 卷第 6、7 期合刊“干部训练专号”，第 2-3 页。
[2]张蔼真：《改善妇女生活》，《妇女新运》1940 年第 2 卷第 9-10 期，第 1 页。
[3]张蔼真：《欢迎孙、孔夫人》，《妇女新运通讯》1940 年第 2 卷第 8 期，第 1 页。

查称她“为人忠诚，态度和平，作事能力，经验均佳，系基督教徒，同情本党，随蒋夫人工作有三年历史，适于领导工作”。[1]1942 年，张蔼真著文指出：“曾经沉着地据守住阵线，英勇地反抗日本法西斯。坚苦地奋斗了四年半，尽了反侵略前锋的责任的中华民族，现在已经与全世界一切反贫血反法西斯的国家紧密地团结在一块，比肩作战。”她呼吁“让我们每一个姐妹团体起来，坚守住自己的岗位努力工作，使反侵略的力量一天天加强吧。”[2]

1943 年，张蔼真著文介绍一年来的妇女工作，主要表现在：扩展组织，训练干部，加紧妇女动员工作，如各级妇女新运组织的成立等。而缺点在于：动员工作做的太不够，还不能适应新形势的要求；工作者间联系不够，相互学习的精神不够。[3]1944 年“三八”妇女节之际，张蔼真著文指出推行妇女宪政运动应扫除妇女文盲，“要使得大多数的妇女认得字，能看书看报，能说出写出自己心里的话”；要妇女组训工作的积极办理，“有了组织就能发生力量，现在要使大多数妇女协助政府实施宪政，那就非把她们组织起来不可”；每一个团体要根据宪政运动的目标制订出切实具体的工作计划来，同时要脚踏实地的去做。[4]

1944 年，张蔼真著文指出 1943 年妇女工作的概况主要表现在：（一）运用合作方法，以节人力财力；（二）提倡小手工业生产，改良技术；（三）提倡妇女福利事业；（四）发动捐献征募慰劳运动；（五）扫除妇女文盲，出版妇女刊物，如各省市妇女工作委员会及县分会，还有各地妇女青年会，新运模范区妇女组等，都办有妇女识字班，进行扫除妇女文盲。（六）服务军人征属；（七）整理儿童保育工作；（八）训练干部，提高干部质素。“战时儿童保育会曾举办保育员训练班，各省市妇女工作委员会亦视工作需要，办理保师训练班等，而特别值得提出的是一百二十位妇女干部的参加中央训练团党政训练班

[1]《吕云章》，台北“国史馆”藏军事委员会侍从室文件史料，馆藏号：129000098271A。
[2]张蔼真：《团结战斗在哨岗》，《妇女新运》1942 年第 4 卷第 1 期，第 1 页。
[3]张蔼真：《一年来的妇女工作——为时事新报元旦特刊而作》，《妇女新运》1943 年第 5 卷第 1 期，第 5-9 页。
[4]张蔼真：《纪念“三八”与促进宪政实施》，《妇女新运》1944 年第 6 卷 3 期，第 1 页。

第二十七期受训。”“中训团开办以来，正式调集妇女入班受训，这尚系第一次。参加的大都是各团体负责人或高级干部。其中国内大学或学院毕业的占七0.八三%，专科以上的占一 0.八三%，他们在团里与男生受同样训练，表现的成绩亦非常良好。他们已有丰富的工作经验，经验丰富这次严格的训练后，对于三民主义的认识越加深刻，信心越加坚定，当他们回返各个机构再度工作时，所发挥的交通也就更大。妇女干部大批受党政训练，这是过去几年来未曾有过的事，无疑的，对于工作将有着很大的影响。”[1]

1944 年，张蔼真在《动员民众》指出，“如果让颠沛流离的难感觉到陌生的土地，陌生的脸，犹如他们的家，他们的亲友，在那里，随时有人在向他们伸出援助的手，我相信敌人毒辣的怀柔政策一定收不到任何效果。”[2]1948 年，张蔼真在《妇女新运》上著文指出妇女工作的实质在于服务民众，她说：“如果说这十年来以新运妇女指导委员会曾经对社会有所贡献的话，那是因为我们坚执着一个目标——为民众服务。”[3]

作为中国妇女慰劳总会常务委员兼保管委员，张蔼真积极推动战时慰劳工作。1941 年，张蔼真在《支持前线将士抗战到底》指出中国妇女慰劳总会用最大的努力向各方征募现款衣物、首饰、药品等，“我们曾通过这个组织动员千百万妇女同胞，在我们的号召下，各阶层的姊妹热烈的参加慰劳工作，出力也出钱”。她号召：“我们是必须抗战到底的，我们必须给每一个战士以最大的鼓励与支持，因此我们必须经常的有计划的进行慰劳工作。每一个战区，每一个部队都是我们工作的对象，我们要是每一个战士知道妇女同胞是和他们肩并着肩，共同为抗战建国而努力的。”“今天抗战正进入更艰苦的阶段，敌人在军事上政治上仍没有放弃他的进攻，企图胁迫我们屈服，然而这种阴谋是不会动摇我们的决心的，我们一定要真正团结一致，用我们的力量，来支持前方将

[1]张蔼真：《三十二年度妇女工作概况》，《妇女新运》1944 年第 6 卷第 1 期，第 1-5 页。
[2]张蔼真：《动员民众》，《妇女新运》1944 年第 6 卷第 10 期，第 2 页。
[3]张蔼真：《服务民众——为本会十周年纪念作》，《妇女新运指导委员会十周纪念特刊》，1948 年 7 月 1 日，第 2 页。

士抗战到底。”[1]张蔼真不仅以笃定的精神和坚定的信念服务于战时妇女工作，而且鼓励妇女界积极从事各项妇女工作，号召以团结、合作、牺牲的精神，为抗战胜利做出自己的贡献。

二、陈纪彝（1901-1990）

陈纪彝，女，广东番禺人，1916 至 1923 年毕业于上海中西女学校，1927 至 1931 年获美国蒙荷历大学（Mount Holyoke College，South Hadley，MA，USA）[2]学士学位，1931 年至 1933 年在美国哥伦比亚大学攻读教育硕士，获教育硕士、社会学硕士。1933 年 9 月至 1934 年 7 月，担任中国女青年会全国协会劳工干事，1934 至 1938 年曾任汉口女青年会总干事、新运妇女指导委员会副总干事。[3]1939 年 1 月至 1940 年 11 月、1941 年 7 月至 1942 年 9 月兼任战时儿童保育会总干事。[4]

陈纪彝曾经担任的职务有：上海女青年会干事，汉口女青年会总干事、新生活运动促进会总会妇女指导委员会副总干事、战时儿童保育会总干事、南京区第一届国民大会代表、中华妇女联合会常务委员、卫理公会全国妇女服务会主席、世界卫理妇女联合会东亚区主席、中华基督教妇女祈祷会负责人、士林凯歌堂执事、台湾圣经公会董事、台湾大学、东吴大学教授，东吴大学、东海大学董事，卫理女中创校负责人、第一任校长，华兴中学校长等。[5]

陈纪彝为台北卫理女子中学创校负责人，并担任第一任校长，于 1975 年 7 月卸任。1957，陈纪彝接受中华基督教卫理公会差会指定为创设卫理女中的负责人，筹备建校事宜。1961 年起担任卫理女中第一任校长至 1975 年退休，1976 年转任华兴中学校长，于 1986 年退职，一生奉献文化教育与社会服务工作，以

[1]张蔼真：《支持前线将士抗战到底》,《慰劳专刊》1941 年专刊，第 18 页。
[2]Mount Holyoke College 有几个中文翻译，蒙荷历大学、蒙特霍利约克学院、曼荷莲学院、曼荷莲女子文理学院、霍山女校等。由玛丽.劳茵（Mary Lyon）女士建立于 1837 年，最初名为蒙特霍利女子学院，位于美国马萨诸塞州的南哈德利，美国一所著名的女子文理学院，为美国“七姐妹”学院之一。
[3]《妇女指导会局部改组》,《中央日报》1940 年 10 月 7 日第三版。
[4]《陈纪彝》，台北“国史馆”军事委员会侍从室文件史料，馆藏号：129000102180A.
[5] https://blog.xuite.net/b3006/blog/242859781-%E9%99%B3%E7%B4%80%E5%BD%9D%E6%A0%A1%E9%95%B7%E7%85%A7%E7%89%87%E9%9B%86

恕待人，以慈爱人，以恳化人，是一位虔诚的宗教家，亦是一位务实的教育家。台北卫理女中英文教师赖美智回忆说："当时卫理的校长是陈纪彝女士，她是真正的教育家，那种要把孩子教好、无私奉献的人格深深影响了我。"赖美智说，陈校长把国大代表的薪水和卖掉自己车子的钱全捐给学校，对学生道德生活教育。[1]

1940 年由国民政府军事委员会侍从室对她的调查称："头脑简单，不但无政治认识，甚至人情不通，学识低能，中文不通，口齿亦遏，为妇女指委会组长中之最无能者，现被人民阵线分子拉拢，常相过从。"[2]只能说国民政府对她的期待很高。不过确实有资料显示，在台北卫理女中担任校长的时候，蒋夫人宋美龄的亲友想请蒋夫人说项，将女儿送进卫理就读，陈校长不以为然地说："这样我们办个亲戚学校就好了 。"[3]



资料来源：《中西女塾学生分会职员：陈纪彝照片》，《墨梯》1923 年第 6 期，第 16 页。

1940 年，陈纪彝在《战时教育》杂志上介绍战时儿童保育总会组织和工作情形及儿童保育的重要意义，她指出对于儿童保育院教育儿童的方法，"是以

[1]http://www.tecofound.org.tw/teco-award/2018/download/prev-winner_17.pdf
[2]《吕云章》，台北国史馆馆藏军事委员会侍从室档案，档号：129000098271A。
[3] https://blog.xuite.net/b3006/blog/242859781-%E9%99%B3%E7%B4%80%E5%BD%9D%E6%A0%A1%E9%95%B7%E7%85%A7%E7%89%87%E9%9B%86

至诚的爱去感动他们，说服他们，我们绝对不许打骂儿童！我们保育会是主张不能打孩子！所以不打骂孩子是我们保育院的信条。由此也可以知道我们的保育院的教育精神就是，凡是摧毁儿童的身心，阻碍儿童的身心的发展的，都为我们所不取，我们是依照着教育原则，诱导儿童努力学习，纠正他们任何的自私意识，以集团、国家、民族为前提的。所以在政治认识方面我们要叫他了解日本帝国主义近百年来侵略中国的历史，了解世界大事，了解我们抗战的意义。叫他自己来管理自己，大的帮助小的，强的帮助弱的。训练他们组织的能力，以便他们真能担当起建国的任务。”[1]1940 年，陈纪彝在陪都欢迎宋庆龄、宋蔼龄的大会上指出中国战时儿童保育总会已经成立了四十八个保育院，保育了两万多名儿童，她希望两夫人继续指示和领导战时儿童保育工作。[2]

陈纪彝希望将保育院里培育的孩子，培养成具有民族意识的儿童。1940 年抗战进入第三个年头，陈纪彝对儿童发表讲话：“你们不仅只是爸妈的孩子，还是中国幼年的小国民，不仅现在要做抗战的小英雄，将来这要做建国的工程师，因此，学习为什么要抗战，怎样才能得到抗战最后的胜利；怎么样建设，学习什么叫三民主义，怎么样来实现民族民权和民生。从书本上学习，从生活中学习，从工作中学习，学习抗战建国的初步知识和技能，武裝你们的小手和小脑袋，这是我们今年纪念‘七七’的责任。中国在抗战中强大起来，希望你们也赶快在抗战中强大起来！”[3]

对于伤兵工作，1940 年陈纪彝指出：“我们要求各界人士对于伤兵工作加以深切的注意并且以实际行动来作最有力的保证。”第一，我们应该经常的有计划的捐募衣物药品，普遍地平均地分配给各地各个伤兵医院，经常的供给他们以书报杂志，不时的前往慰问，解除负伤将士物质上以及精神上的苦痛。第二，加强伤兵教育工作，使他们了解个人与国家民族的关系，了解牺牲个人以换取祖国的自由与独立的必要。以政治上的进步及军事上的胜利的事实来加强

[1]陈纪彝：《儿童保育工作》，《战时教育》1940 年第 5 卷第 7 期，第 3-4 页。
[2]陈纪彝：《代表千万人向两夫人致敬》，《妇女新运通讯》1940 年第 2 卷第 8 期，第 1 页。
[3]陈纪彝：《听听大先生们的话：小朋友们怎样纪念“七七”》，《抗战儿童（重庆）》1940 年第 1 卷第 4 期，第 13 页。

他们抗战必胜的信念，坚定他们为国牺牲的决心。第三，切实执行优待抗属条例，改善抗属生活，使抗属衣食问题得以解决。我们要以事实证明政府及民众对于他们的家庭的关切以及援助，以解除他们内顾之忧。第四，扩大“伤兵之友”运动。我们要动员民众，真诚的作《伤兵之友》，自动的服务伤兵，我们要使这种运动扩大到中国每一个角落里去。[1]

1940 年陈纪彝对于工厂服务工作的任务，她指出：第一，加强女工的民族意识，鼓励女工努力生产——生产事业在抗建大业中占着一个非常重要的位置。第二，协助厂方改善女工生活，解除女工苦痛。“服务人员就应该请厂方附设托儿所，代女工解除这种苦痛，又如建议厂方改善工人伙食，筹设各种卫生设备，健身器具等，指导女工实行简单、朴素、整齐，清洁的新生活，以增加女工健康。可能时应请求厂方减少工人的工作时间，使工人能有余暇从事学习，这些都是非常切要的工作。”第三，提高女工的文化水准，供给精神食粮。“据各方调查统计结果，女工识字的比例非常之小，工厂服务人员便应该举办各种识字班，补习班等等，使她们入班读书，耐心地教育她们。经常举行各种识字比赛，演讲比赛，或是举行展览会等等，提高女工读书的兴趣。另一方面，应该充分注意到她们的娱乐，组织俱乐部，举行同乐会等等，使她们的精神有所调剂。”[2]

1941 年 8 月 28，陈纪彝与张维桢由渝飞往昆明转往仰光进行访问。[3]1943年，陈纪彝在《干部的教育与培养》中强调，优良的干部应该是热爱国家民族，能坚韧的奋斗，善于与人合作，能够不断学习，能够切实工作的干部；对于如何在工作中培养优良的干部，她认为应该因才施用，彻底信任，真诚爱护，以身作则。“我们每一个工作人员不论本身资历如何，地位怎样，要切实努力，使自己成为一个优良的干部；每一个领导者，要以极大的耐心，培养干部人员，

[1]陈纪彝：《谈谈伤兵工作》，《妇女新运》1940 年第 2 卷第 3 期，第 3 页。
[2]陈纪彝：《谈谈工厂服务工作》，《妇女新运》1940 年第 2 卷第 9、10 合期，第 3 页。
[3]《本会点滴》，《中央日报》副刊《妇女新运》周刊第 119 号，1941 年 9 月 2 日，第四版。

为工作增加新生的力量。”[1]

1942 年，陈纪彝在《新年语同仁》中，慰勉各保育院，各服务队，各工作队以及各工作委员会的成员，指出：（一）这一年来你们工作之辛勤艰苦，是我所深知的，是使得我们愉快的。特在此致深切的慰劳之意。（二）我们的儿童保育，乡村服务，伤兵服务，工厂服务及生产事业，各项工作都是非常艰苦，意义是非常伟大。（三）自从太平洋战争发生，我们的抗建工作进入了一个更重要更艰苦的阶段。尤其是今年的妇女工作，因得友邦的物资援助不易，更形艰苦。但是我们要咬紧牙关，尽力克服一切困难！（四）我们要在工作上求进步，首先须注意个人的进步！有了进步的认识，才能推进进步的工作！（五）自抗战以来，妇女工作展开了新的一页，在这一页上虽没有记载你们的名衔更重要的却记载着各个从事实际工作者由血汗换来的成绩。我们要认清自己虽没有赫扬的大名，但负起了实际的重要的职责，完成了伟大的任务。愿以切实工作，继续相勉。[2]

1944 年，陈纪彝在《妇女新运》著文指出："在各个偏僻的角落里，有许多觉醒的妇女沉默地在耕耘着，未曾开发过的土地——组织教育一般妇女，他们的工作范围也许并不大，他们的贡献也许不能加人们所希望的那么辉煌，但是，他们正在尽力地肩负起自己的责任。”她指出各机关新生活妇女工作队，“除了参加重庆各妇女团体的联合举动以外，能依据所属机关的性质，本身的需要，与可能得到的便利而举办事业。”[3]抗战结束后，她继续从事儿童保育、母婴保健等工作。[4]

1938 年 7 月起兼任保育组组长，至 1940 年 10 月辞职去儿童保育组组长职务。[5]1941 年 8 月 28 日，陈纪彝与参政员张维桢一同随中国访缅团团员由重庆

[1]陈纪彝：《干部的教育与培养》，《妇女新运》1943 年第 7 期，第 5-6 页。
[2]陈纪彝：《新年语同仁》，《妇女新运》1942 年第 4 卷第 1 期，第 43 页。
[3]陈纪彝：《努力耕耘》，《妇女新运》1944 年第 7 期，第 3 页。
[4]陈纪彝：《南京母婴保健委员会工作概况》，《妇女新运》1948 年第 4 期，第 13-16 页。
[5]《妇女指导会局部改组》，《中央日报》1940 年 10 月 7 日第三版。

飞昆明转仰光。[1]留美的基督徒们更因其奉献和务实精神被宋美龄延揽加入新运妇女指导委员会，俞庆棠等妇女名流、专家学者加入战时新运妇女指导委员会，从事战时妇女工作。

三、王世静（1899-1983）

王世静（Wang Shih-ching，also known as Miss. Lucy C. Wang，Dr. Lucy C. Wang 1899-1983）[2]，福建闽县人。祖父王仁堪是光绪三年状元。王世静于1899年1月29日出生在中国福州，早年在武昌和北京的传教士学校接受教育。后来他于 1913 年进入位于福州的华南学院预科学校（Hwa Nan College preparatory school）。1917年毕业后，她开始了两年的大学工作，之后她去了美国，1919年进入了爱荷华州苏城的晨兴学院（Morningside College Sioux City, Iowa, United States）。1921 年毕业后，王世静获得了巴伯奖学金（Barbour），并于 1923 年获得密歇根大学的化学硕士学位（University of Michigan , Master of Arts Ann Arbor, Michigan）。

1923 年回国后，受聘于厦门大学。1924 年，王世静响应母校的召唤，放弃厦门大学的优厚待遇，回到华南女子文理学院任化学系主任。1928 年她以华南女子文理学院院长候选人的身份，再次赴美国留学。经过一年对教育和行政问题的深入研究后，她 1930 年 1 月 18 日正式就任华南女子文理学院院长。[3]曾多次赴东南亚和美国筹集教育经费。1947 年被美国波士顿大学授予教育学荣誉博士。建国后，历任福州大学校委会副主任，福建师范学院教授、图书馆馆长。曾参与发起组织中国基督教三自爱国运动委员会。

王世静回忆说："出生在一个'女子无才便是德'和凡事男性优先的时代，

---

[1]《本会点滴》,《中央日报》副刊《妇女新运》周刊第119号，1941年9月2日第四版。

[2]关于王世静的出生年月，有几种说法，有认为出生于 1897 年，见吴梓明编著：《基督教大学华人校长研究》，福建教育出版社，2001年05月第1版，第205页；徐友春主编：《民国人物大辞典》，河北人民出版社，1991 年出版，第 46 页；朱峰著,基督教与近代中国女子高等教育：金陵女大与华南女大比较研究,福建教育出版社,2002 年 09 月第 1 版，第 90 页。有认为出生于 1899 年，参见 Who's who in China; biographies of Chinese leaders. Shanghai China Weekly Review, 1936, p251.本文取1899年说。

[3]Who's who in China; biographies of Chinese leaders. Shanghai China Weekly Review, 1936, p251.

‘女生能做什么’，‘女孩子算什么’等等这类的问题一直在困扰着我。少年时期的生活告诉我：一个中国的女孩子根本没有愉快生活的可能。小时候，我经常痛恨自己为什么不是个男孩。当我年纪稍大时，我就想尽力去做一些那时人们认为女孩子不可以做的事。”[1]

1937年，福州华南女子文理学院院长王世静，由省起程，前赴南洋各埠考察教育，并探访华南校友。首到菲律宾首都马尼拉，当地侨界在远东俱乐部召开欢迎大会，被邀与宴者皆中外政学界之闻人，人数都九十人以上。席间王世静演讲我国近年来各项事业的进步，及女界参加救国运动的新精神，最后详述华南学校对于女子教育的贡献。“其英语之流利，与态度之诚恳，极为听众所称誉”。该埠菲律宾大学及美国密歇根同学会亦先后设宴款待。王世静还前往新加坡及爪哇各埠探访。[2]

1938 年 5 月，王世静参加由宋美龄发起的妇女界庐山谈话会，在会上做了《福建省妇女工作报告》，她介绍了成立于 1935 年 1 月的福建妇女提倡国货委员会，成立于 1936 年 4 月的福建妇女新生活劳动服务团，成立于 1937 年 8 月的福建省会妇女抗敌后援队和成立于 1938 年 4 月的福建省会战地妇女宣传队的组织、工作情形，也介绍了 1938 年 1 月设立的民训干部训练总队调训情形，福建女学生参加民训和救护工作的成绩。[3]

---

[1] 王世静：“My call”, the China Christian Advocate 1936 October, P5.

[2]妨讼鹤：《各校消息：(福州) 福州华南女子文理学院院长王世静博士……》,《学校新闻》1937 年第 55 期，第 2 页。

[3]王世静：《工作报告：福建省妇女工作报告》,《妇女谈话会工作报告》1939 年，第 47-50 页。



资料来源：《校长王世静先生、本刊顾问陈佩兰先生：照片二幅》，《南风(福州)》1934 年第 8 期，第 1 页。《最近来津之华南女子大学校校长王世静女士：照片》，《北洋画报》1932 年第 18 卷第 861 期，第 1 页。

1941 年，华南女子文理学院开学典礼上，王世静发表演讲，她提倡“受当施”的精神，“我们最大的目的，要能够实现校训，服务我们的社会国家，尤其是对于女同胞有不能避免的责任。”[1]她告诫学生：第一，要明白集体才可以谋生存，一切自私自利，只谋自身利益，而不顾其他的行为，决不宜于集体生活。第二，要克制艰苦的精神，不畏难也不苟安，才可以改善环境，完成创造的目的。第三，要明白的就是我们受了教育，在现代所负的责任。“我们现代妇女教育，得了平等机会，各方面都需要着妇女人才出来为国家为民族谋发展，我们不要怕妇女没有职业，没有出路，我们只怕自己无才干，不怕社会不欢迎，只怕自己没有实在的贡献，不怕人家不用我们。”她希望学生德、智、体全面发展，“若是我们学生能够体现，德、智、体三育，贯以正心诚意，那自然事

[1]王世静：《本院三十年度开学式训词：各位同学，今天是本学院和附中举行开学典礼……》，《华南学院校刊》1941 年第 1 期，第 7-9 页。

事以团体为重，不会生出私心，事事会吃苦，不会苟安偷懒。”[1]

王世静强调妇女在中抗战中的地位和作用，1941 年华南女子文理学院创办院刊，王世静在《华南学院校刊》发刊词中指出：“抗建以来，妇女界之地位与责任，益臻隆重，本学院所负女子高等教育之使命，更非筹谋所可比伦，故于政教合一之中，尤宜为妇女界谋将来之发展。本校刊愿以喉舌自任，期能共勉，此其二。”[2]1947 年，美国波士顿大学授予王世静人文学博士荣誉学位。[3]

除王世静、王世秀外，华南女子文理学院的前任校长程吕底亚和卢爱德也毕业于晨边学院（Morningside College）。王世静曾在文章纪念程吕底亚校长，她写道：“程前校长是我的恩师，我的慈母，也可以说引我到新生之路的惟一领导者。我忘记她是美国的女子，因为最同情于我国女子，首先发见我国女子，有绝大的能力，如果施以教育，不让于任何男子，更比任何女子没有自愧色的，就是她！我自认有许多弱点，不敢担当事业，但是见了她，受着相当教育和鼓励，立刻增加勇气，并觉悟到惟中国人才能救中国人，要完成中国女子教育，只有靠着中国女子已受教育的许多人。程前校长是替我们做个开路先锋，我们要大踏步的跟着先锋前进，不可丝毫退后。我所以敢于接受本学院艰巨的责任，就为这个动机，她是永远刻着我的印象中第一点。当人往往见所能见的事，不能在数十年以前，见所未见，而且平日景仰程前校长之人士，暨吾校友诸君，惠然解囊，共襄盛举，不特足慰程前校长在天之灵，抑莘莘学子，因受赐而蔚为人类之光者，更未可量矣。”[4]

四、王世秀

王世秀（王世静的姐姐）到美国晨边学院（Morningside College Sioux City, Iowa, United States）求学，得硕士学位，返国后嫁给陈芝美，担任福

[1]王世静：《本院三十年度开学式训词》,《华南学院校刊》1941 年第 1 期，第 7-9 页。
[2]王世静：《弁言：本校刊何为而作也，溯自七七抗战……》,《华南学院校刊》1941 年第 1 期，第 1 页。
[3]《文化简讯：三、国内外学者动静：王世静女士护人文学博士》,《图书展望》1947 年复刊第 4 期，第 35 页。
[4]王世静：《永远刻着我的印象中》,《华南学院校刊》1941 年第 6-7 期，第 9-10 页。

州鹤龄英华书院院长。其夫陈芝美是福建美以美会的牧师，曾任福州鹤龄英华书院院长，华南女院的校董事会主席，闽中基督教教育协会主席。王世秀、王世静是前清工部尚书王庆云的后人，受过教会教育，信仰基督教甚笃。王世静曾担任中华基督教卫理公会中小学教育委员会委员。王世秀曾担任中华基督教卫理公会妇女部会长。

1938 年 5 月，王世秀参加由宋美龄召集的妇女界庐山谈话会，王世秀演讲《福建省战时儿童保育会筹备经过报告》，她指出："儿童保育，在今日的重要，已为一般人士所认识。尤其战时儿童，或是受伤，或是亲属罹难，无家可归，或是受战时影响，而失学流荡，都应该替他们切实打算，想出一种安全保育方法。"对于福建省儿童保育工作的重要性，她指出："福建目前虽非直接战区，然在国防的前线，随时随地都可受敌人的威胁"。她介绍福建儿童保育分会的状况，指出福建省由抗敌后援会陆续集合约五十余人，发起组织战时儿童保育会福建分会，发起人中有政府当局太太，有福建省会各校女校长，各机关女职员，和在社会上有相当学识地位的男女人士。福分分会设立的目的在于"抗战期中，对于福建儿童，力谋有效的方法，保卫其生命安全，促进其心身发展，加强其民族的意识，以达战时儿童保育之目的，藉获充实抗战建国的力量。"[1]

五、吴贻芳（1893-1985）Wu Yi-fang

吴贻芳（1893-1985），浙江杭州人。1924年，吴贻芳获美国教会留美奖学金，入密歇根大学(University of Michigan)研究院专攻生物学。[2]吴贻芳是金陵女子大学"头班毕业生，曾任北平高师英文部主任，在美留学六年，专攻生物学，获有博士学位，学贯中西，为人干练。"[3]1928 年 11 月 3 日，吴贻芳在金陵女子大学行就职典礼，由该校董事会会长牛徐蘅主持，德本康夫人及吴贻

[1]王世秀：《工作报告：福建省战时儿童保育会筹备经过报告》，《妇女谈话会工作报告》1939 年，第 30-31 页。
[2]赵志邦：《前金陵女子大学校长吴贻芳病逝》，《传记文学》1985 年第 47 卷第 6 期（总 283 期），第 65 页。
[3]《金女大新校长吴贻芳女士就职》，《申报》1928 年 11 月 5 日。

芳均有极长之演辞，报告该校之经过情形及将来之希望。宋美龄、俞庆棠等人“皆有名论发挥”。[1]1929 至 1933 年，吴贻芳三度出席太平洋学会中国代表团代表。1930 年，金陵女大改称私立金陵女子文理学院，经国民政府教育部立案，吴贻芳担任院长。1933 年夏，附属中学奉准立案，同年建大厦两座，一为办公室与图书馆，一为礼堂与音乐厅，其后校友捐建附属中学宿舍一座，疗养院一所。



《民国名人图鉴》中的吴贻芳照片

吴贻芳还作为中国基督教教育委员会主席出席了芝加哥国际妇女大会中国代表。1934 年 3 月 5 日，吴贻芳演讲游美之观感，她说：“此次赴美参加两种会议，一为国际妇女讨论会，一为太平洋学会。会议之余，履行美国各地，凡历五十余城，演讲两百余次，乘间观察美国最近国情”，她认为“美国之经济状况，在表面上似无显著之衰落现象，但吾人如一察其内情，则感觉，其国人民已于日常生活上，日趋撙节，不敢如以前之任意浪费，商店倒闭，亦时有所闻，失业者上千余万人，每敏露宿公园，状至可悯。”至于繁荣工商之运动，“虽不乏持怀疑态度，但均能压制个人主观之意见，顾全大局，一致拥护，至

[1]《金女大新校长吴贻芳女士就职》,《申报》1928 年 11 月 5 日。

蓝尘运动是否能挽救美国今日之经济危机，尚为一大问题。”[1]

对于美国教育现状之观察，她表示：“据华盛顿某报刊布之教育报告，全美国教育费预算已减少百分之二十，教员薪水亦减少百分之四十，概亦受经济恐慌之影响而致此。但美国今年因人口增加，学生激增，一校校舍，每作两校之用，分上下午上课。大学学生照例应寄宿校内，现因经济恐慌，为节省学生之住宿费起见，学校当局特分遣教授至各地授课，并准学生寄宿校外，与家属同居。又新设有所谓闲暇学校者，以便一般业余及失业者，利用间暇时间，入校读书。最令人注意者，即今日美国一般教育专家为谋根本挽救目前之经济恐慌起见，竞相研究教育制度之改革，而探究教育之最终目的与意义。哥伦比亚某教授，曾于本人谈及，以为个人之教育，同时应顾及个人与社会之关系，期能适应社会之需要，并能领导社会而使之知所取途。”[2]

1935 年史良由上海圣约翰大学授予荣誉科学博士学位，担任中华基督教协进会执行委员会主席。[3]1935 年 6 月 25 日，吴贻芳应中央广播电台之请，演讲《中国今日之女子教育》，金陵女子文理学院院长吴贻芳，学贯中西，对于女子教育，尤有深切之研究，“以其平日之学识与经验，必能有切中时要之发挥也。”[4]1935 年 11 月 2 日，金陵女子文理学院成立二十周年纪念日，在该校礼堂举行纪念典礼，到该校教职员学生来宾共约五百余人，由校长吴贻芳主持并作简单报告后，请立法院孙科等人演讲。[5]1936 年 5 日，吴贻芳赴英国伦教出席世界基督教会会议，并考察西欧各国大学教育，9 月中旬由欧至美，参加哈佛大学成立三百周年纪念盛会，会后与该校创办人接洽并参观各大学，11 月 3 日返国到沪。[6]

---

[1]《对美国现状之观感，吴贻芳在市府演讲》，《中央日报》1934 年 3 月 6 日第 3 版第 2 张。
[2]《对美国现状之观感（续），吴贻芳在市府演讲》，《中央日报》1934 年 3 月 7 日第 3 版第 2 张。
[3]赵志邦：《前金陵女子大学校长吴贻芳病逝》，《传记文学》1985 年第 47 卷第 6 期（总 283 期），第 65-66 页。
[4]《吴贻芳今日广播演讲<中国今日之女子教育>》，《中央日报》1935 年 6 月 25 日第 4 版第 2 张。
[5]《金女大昨举行二十周年纪念会，校长吴贻芳主席报告，孙院长等相继致训词》，《中央日报》1935 年 11 月 3 日第 4 版。
[6]《金女大校长吴贻芳已回国，疗养院定期行落成礼》，《中央日报》1936 年 11 月 4 日第 4 版第 2 张。

1936 年 11 月 7 日，金陵女子文理学院举行 21 周年成立纪念会，同时举行疗养院落成典礼，计到中外男女来宾及该校全体同学共数百人。吴贻芳报告该校简史以及严幼韵姊妹捐建疗养院经过，由中央医院院长沈克非及教育部高等教育司长黄建中相继演讲，继由捐款人代表严幼韵致谢，报告其父提倡女子教育及提倡医学大略外，并将疗养院院门钥匙与贻芳收受。[1]

《中央日报》称吴贻芳“为国内女子教育界有数之人物，其言论事业，素有社会人士所钦仰”，1936 年赴欧，为其第三次出国，“在英逗留约二月，对于英国教育及人民之特点，约有数端感触。”1936 年 11 月 30 日，金陵大学请吴贻芳讲演《欧游观感》，演讲中称，英国教育不受政府统制，思想保守，言论绝对自由，崇拜领袖为德人之特性，各校行次我国殿居其末，统一组织国之复兴可待。“英国教育不受中央政府统治，此盖其历史之背景使然。往昔英国教育多由私人及慈善教会所创办，迨后政府始稍过问，然此风尚仍能推进，故各校教材制度，迥然不同。政府仅为间接之指导，人民除义务教育外，苟欲再升高等学校，在彼邦人士，感觉必须相当之代价，故在校费用甚高，学校经费由学生所缴学杂费，即足维持，设有家境清寒而学业操行确实优良可造者，则有葛总公司奖学金额，可供致送。”[2]

吴贻芳演讲指出：“英人极端保守，确系事实，但人民言论，却绝对自由，伦敦市公园中有特建之小型露天讲台，无论国民有何言论，皆得在此公园内公开演讲，甚至批评政府，有诋政党，或谩骂警察，而警察尤在旁维持秩序，绝不稍加干涉，其自由有若此者。”她指出：“英国人民对中国极有同情与期望，希望中国能团结合作，在两广问题未解决前，国人在欧者，不敢仰而观人，总之，吾人希望第一应全国统一，组织健全，使各国不以为中国是散沙，在全国领袖领导下，忠诚服务为学，有话尽可公开说，不必背后讲，则国之复兴，可

[1]《金陵女子文理学院疗养院昨行落成礼，吴贻芳报告沈黄等致词，严幼韵代表四姐妹授钥》,《中央日报》1936 年 11 月 8 日第 4 版第 2 张。
[2]《吴贻芳昨在金大讲“欧游观感”，吴实长、高济宇分在两大学演讲》,《中央日报》1936 年 12 月 1 日第 4 版第 2 张。

期待也。”[1]吴贻芳于 1936 年 12 月 8 日在南京女子学术研究会演讲《欧美归后之感想》。[2]吴贻芳支持妇女新运工作，1937 年，吴贻芳为《首都妇女新运年刊》题词，“继往开来”。[3]1937 年 4 月 7 日，吴贻芳在南京新运妇女工作委员会发表演讲，介绍几位欧美妇女运动的领袖，分别为提倡女子高等教育的鼻祖赖英马利，近代护士学的创设者南丁格兰，以及美国女权运动领袖安勝乃女士。[4]

1937 年 7 月抗战军兴，吴贻芳受蒋介石邀请，参加庐山谈话会，与她一起参加庐山谈话会的还有中央大学教授高君珊、上海中国国民经济研究所张肖梅等人。[5]1938 年 3 月，吴贻芳受国民政府交通部成都广播电台的函约向听众演讲《在京四个月空袭的经验》，她指出日军进行空袭的目的有两个，一为造成恐慌，一为毁坏军事设备，交通线，公用事业等。对此，吴贻芳提出积极的防空，事关军事的设备和行动，应由政府负责；人民应当尽力赞助，如拥护，如捐款购机与购高射炮等，使敌机不敢飞近或低飞；在招考飞行人员时，凡体格年龄资历等相符的，可报告应考，造成空军人员。她认为消极的防空可分为：对空袭的认识并加强抗战的决心；维持秩序；设置避难所；进行消防；进行救护。吴贻芳特别提到：“敌机的空袭，往往以恐吓为目的，他是要我们惊惶逃避，不敢再提抗战。所以我产不要堕在他的奸计中，要处以镇定，并加强抗战的决心；但是也不要自以为瞻大，或者为好奇心驱使，致作无谓的牺牲。至于他拿破坏为目的，则我应以保护或避免的方法来对付。”[6]

1938年5月，吴贻芳参加妇女界庐山谈话会，并讲演《妇女团体联络问题》，她指出：“讲到团体的联络，须先认识团体发生的原因：团体的产生，第一由

---

[1]《吴贻芳昨在金大讲“欧游观感”，吴实长、高济宇分在两大学演讲》，《中央日报》1936 年 12 月 1 日第 4 版第 2 张。
[2]《吴贻芳谢文秋，昨作学术演讲，在女子学术研究会》，《中央日报》1936 年 12 月 9 日第 4 版第 2 张。
[3]吴贻芳：《继往开来：题词》，《首都妇女新运年刊》1937 年第 1 期，第 21 页。
[4]《吴贻芳介绍几位欧美妇女运动的领袖：廿六年四月七日在首都新运妇女工作委员会讲演会讲》，《妇女新生活月刊》1937 年第 6 期，第 16-18 页。
[5]1937 年 7 月 7 日起，蒋介石邀请社会各界代表共 333 人参与庐山谈话会，既有大学校长及独立学院院长，也有大学教授及研究机关人员，以及外交、经济、政治、教育、财政等其它各界人士参加。参见《国防（一）》，《庐山谈话会邀请参加人员名册》，台北“国史馆”藏蒋中正总统文物档案，入藏号：002000001360A，典藏号：002-080114-00007-002。
[6]吴贻芳《附录：在京四个月空袭的经验》，《四川教育》1938 年第 13 期，第 91-93 页。

于各个人不能单独做事，须仗团体的力量来推动，如保护本身利益的同业公会等。第二由于增加助人的力量，如红十字会等。第三由于社会公益事业之发展，有保护其共同利益的更大需要，如妇女参政团体等。”她认为妇女团体的联络应注意：（一）联络的目的。现在抗战建国的责任，急待妇女共同担负，但推动起来，又非一人一团体所能做到，所以我国已有的团体，应当联络起来，以求交换经验，罗致人才，分工合作，达到事半功倍。（二）联络的方法。“当此抗战期间百端待举，势难另产生新机构，所以最好就原有的组织着手进行，但该组织的性质，须具有以下的条件：为全国性而无政治背景者；范围广而内容充实者；在国际上已有立场者。（三）妇女大团结成功的条件，第一，须检讨已往的缺点，力求必讲，第二，合作的成功在于忠诚，谦恕四字，对事只求事业的成功，不因人扬名，对人应助人的成功不加嫉妒，互助合作贯彻到底。吴贻芳指出“在这抗战期中，我最深切的感想，就是敌人所用侵略的方法，处处表现为积极惨酷残忍的现象，这种情形可以断定其命运是不长久的，假使我们相信公道正义将来必有伸张的机会，我们的民族国家一定可以复兴，但须要除去民族的根本弱点，发挥我国固有的道德，精诚团结，急公忘私，努力培植建国基础，才能消弭国难，得着更光大的前程。”[1]

1940 年 3 月 12 日，宋美龄嘱金陵女子文理学院院长吴贻芳作为代表慰劳驻蓉部队，吴贻芳给各位官兵发给慰劳袋一只，慰劳金一元，并献“我武维扬”大旗一面。[2]抗战期间，吴贻芳连任第一、二、三、四届女参政员，并当选为第二、三、四届国民参政会主席团主席。1946 年冬，吴贻芳任“制宪国民大会”代表，1947 年，任中国基督教教育会会长、世界妇女界中国协会会长、行宪国民大会代表等职。[3]1939 年，吴贻芳在新运五周年之际发表广播演讲，《新运与国民性》，她指出：“一个国家的历史，文化与夫兴衰存亡，是与其国民性有着密切的关系，因为国家是由国民组合而成，故国家之一切，是建筑在国民的基础上。”“处在任何时代的任何国家必须全国国民具有在物竞天择优胜劣败

[1]吴贻芳：《讲演：妇女团体联络问题》，妇女谈话会编：《妇女谈话会工作报告》，1939 年，第 20-21 页。
[2]《蒋夫人慰劳驻蓉部队》，《中央日报》1940 年 3 月 14 日第 2 版。
[3]赵志邦：《前金陵女子大学校长吴贻芳病逝》，《传记文学》1985 年第 47 卷第 6 期，第 66 页。

的原则下能生存的条件，才能继续存立而发展，遇着他国的压迫与侵略才能奋斗而胜利。”[1]

1941 年，金陵女子文理学院校长吴贻芳当选为二届二次参政会主席团成员之一，她赴渝参加参政会。记者询以对于国事的观感，吴贻芳提出重庆社会中有两种坏现象：一为少数人生活太奢侈，不知节约；餐馆门庭若市，有一餐花五六百金者。重庆社会另一坏现象为一般公务人员缺乏工作热力，视何处薪水高津贴多即趋何处，心猿意马，不以工作为重。[2]1941 年，吴贻芳著文认为中国国民性有很多值得改进的地方：第一，要有克服困难的精神；第二，要祛除敷衍的积习；第三，要树立科学化的精神，所谓科学化的精神，是要绝对的精密、准确和切实；第四，要提倡公德。[3]1942 年，吴贻芳指出这次国民参政大会直接向邮政局请求取消“拒用已婚女职员”条例，也由邮政局的承诺取消。吴贻芳指出妇女努力的方向，应该集中力量团结一致，工作才能发生效力。[4]

1942 年 11 月 3 日，吴贻芳应国际妇女会之请，演讲《对参政会观感》，参加听讲者约 60 余人，她首先介绍国民参政会之性质及组织沿革，并对该会任务、代表成份略加分析，并述及她个人对于参加历届参政会之观感。她认为国民参政会，已能逐渐实行其代表国民意见，传达政府政策之民主机构，并已能切实代表全国民众督促政府推行各种战时工作。“在本届参政会议，最使人注意者，不仅为关于经济方面之报告，及各代表所提关于如何增加战时生产，节制消费各案，并对我贤明领袖蒋委员长之昭示，关于推行战时生活，加强普遍动员，而手订加强管制物价方案，尤使人兴奋。”[5]

1942 年，吴贻芳赴渝参加国民参政会返成都，向记者介绍参加国民参政会的观感：“值此交通困难之际，出席本届参政会之参政员人数为一六四人，达总百分之九十，其中新疆省，亦派代表参加，确使吾人感到欣喜。本届会程中，

[1]吴贻芳：《新运与国民性：新运五周年广播演讲词》,《妇女新运》1939 年第 2 期，第 12-13 页。
[2]《新闻背后的新闻：参政会别纪：四，访吴贻芳女士》,《中央周刊》1941 年第 4 卷第 16 期，第 14 页。
[3]吴贻芳：《生活指导：中国国民性应有的改进》,《读书通讯》1941 年第 22 期，第 8 页。
[4]吴贻芳：《妇女今后之努力》,《湖南妇女》1942 年第 5 卷第 2-3 期，第 16-17 页。
[5]《吴贻芳博士，对参政会观感，昨在女青年会演讲》,《中央日报》1942 年 11 月 4 日第 5 版。

除原提议之二百四十八件提案外，尚有六项临时动议，故提案总数，达二百五十件以上。本届参政会精神方面，备极严肃诚恳，各部会长官之工作报告，以及各参政员之咨询，双方态度坦白，确达到开诚布公之境地：咨询之问题甚多，关于财政经济方面者，计九十二起，其中二十七起为询问物价问题，其次为内政问题，及教育文化方面之问题，各参政员皆能本其个人所见到之事实，或本人所属部门内之事务，及一切确属真实之大众意见，对其需要增减，调整，改善之处，尽量发表意见，以求完善尽美。综观上述情形，皆为历届参政会所未有之现象，各参政员，在大会中确将人民之意见，完全转达于政府，而政府亦能将国内之一切生产设施情形告知国民，国民参政会能于百般困难中，获得如此美满之结果，诚为国运隆昌之征兆。”[1]

1943 年 5 月，吴贻芳赴美国研究战后建设问题。[2]1944 年 2 月 18 日，吴贻芳自美返抵昆明。[3]1944 年 2 月 22 日，吴贻芳自美返抵重庆。[4]1944 年 2 月 28 日，吴贻芳在新运妇女指导委员会演讲《美国观感》，指出：第一，美国人对中国的好感增加，“他们从前总是认为中国是没有用处的国家。在电影上看到的中国人都是些谋杀的，做坏事的，碰见几个留学生还不错，便以为是受了美国教育的缘故。”“这次到美国去，却感到他们的态度不同了，无论到那里，美国人都称道中国抗战的伟大，从七七全面抗战起，所有各种战绩，他们都很知道。并常常提到他们和中国是同盟国。所以现在美国对于中国的好感是没有问题了。”第二，美国热心研究中国情况。“因为美国人对中国有一中同情与好感，他们都在很热心的研究中国情形，有许多大学都添了关于中国问题的课程，中学里面也添了研究中国的历史，而各种社会团体也都在谈论与研讨中国的情形。”第三，我们是独立自主的民族。“我们是首倡抗战的国家，经过四年半的独立抵抗，盟国才参加的。”（四）英美实在要和我们合作。“根据事实，英美是要和中国合作来向日本报复的。”吴贻芳指出其在美国九个月得到

[1]《吴贻芳博士谈参政会观感：政府与国民皆能开诚布公，提案总数达二百五十余件》,《燕京新闻》1942 年第 9 卷第 8 期，第 1 页。
[2]《吴贻芳等已抵华府》,《中央日报》1943 年 5 月 19 日第 2 版。
[3]《吴贻芳自美返抵昆明》,《中央日报》1944 年 2 月 22 日第 3 版。
[4]《吴贻芳谈访美观感》,《中央日报》1944 年 2 月 24 日第 3 版。

的结论：第一，美国孤立派的势力消失了。第二，现在国与国之间的关系愈来愈密切，世界好像是缩小了。第三，过去的文化必须谨慎的保存，凡是一个国家的文化要想继续存在，不能把以往的完全丢开。必须要根据传统的文化，社会组织，以及现在的状况来研究，决不是以一个人的意思为意思。[1]

1944 年，吴贻芳在联合礼拜演讲，讲述战时美国教会服务情形，称若干教民牧师或执枪苦战于火线，或服务于后方社会各种工作，毫不后人。其中光荣战死于火线上之牧师，已有四人。“美国教会于美国参战后，已以全力为国家作战而服务。其中有若干牧师，其应征出发之教民同赴前线，即在最接近前方之火线上亦有牧师之踪迹。”吴贻芳代表中国基督教会参加世界基督教大会，会中最主要的目的为提供如何建立未来永久和平之基本原则。吴贻芳表示：“前余曾征求我国基督教会方面之团体方案，现已送交伦敦。大抵国际基督教内人士以及今日之科学家，哲学家，政治家，皆有一共同之认识，即在未来世界和平的建设中，必需根据宇宙之道德律，共同在上帝之旨意下建立国际关系。在此前提下，教会对未来和平建立之责任甚为重大。”[2]

1945 年 3 月 29 日，吴贻芳赴渝，准备前往美国参加旧金山联合国制宪会议。[3]4 月 5 日吴贻芳离渝飞美。[4]4 月 26 日代表中国在《联合国宪章》上签字。在美期间，吴贻芳于 1945 年 5 月 10 日在美加利福尼亚州柏克莱之圣约翰长老会教堂向美国妇女约一百人发表演说称：“西方之政治家费长久之时间，方学得中国哲学家于数世纪前早已明了者，此即‘天下一家’之学理。”吴贻芳于出席加利福尼亚州柏克莱教育妇女协会之特别会议中宣称：“中国人士以逻辑及智慧之推理方法，努力从事于此一目标，但世界各欧政治家在二十五年之时期，经两次世界大战，牺牲无数之生命，始由实际经验而明确此‘天下一家’之信

[1]《美国观感吴贻芳博士在妇女指导委员会讲》,《中华基督教卫理公会通讯》1944 年复刊第 21-22 期，第 16-21 页。

[2]《战时美国教会服务精神堪钦佩：吴贻芳在联合礼拜讲演》,《燕京新闻》1944 年第 10 卷第 20 期，第 1 页。

[3]《吴贻芳即来渝，赴美出席旧金山会议》,《中央日报》1945 年 3 月 28 日第 2 版；《吴贻芳李璜昨自蓉乘机来渝》,《中央日报》1945 年 3 月 30 日第 2 版。

[4]《吴贻芳等今晨飞美》,《中央日报》1945 年 4 月 5 日第 2 版。

念。”[1]1945 年 5 月 27 日，中国出席联合国会议代表金陵女子文理学院院长吴贻芳，由密斯尔学院在其第八十八届毕业典礼中，授予荣誉法学博士学位。[2]1945 年 5 月 29 日，吴贻芳在旧金山“美国之声”电台向国内广播，题目为《中国代表述评》。[3]

1945 年 6 月 11 日，联合国国际机构会议第二大组委员会举行首次公开会议，吴贻芳率领中国代表参加，英、苏、巴西、中国、澳洲、法等各秘书代表俱发表演说，支持吴贻芳所提交之报告。第二大组委员会通过建立经济及社会理事会之宪章条款，以为未来之世界组构之一部分。吴博士称赞委员会之工作，为国际合作之模范，如所有之代表均坚持其主张，则永不能有一完全之宪章。中国代表不仅感觉旧金山会议中将产生良好之宪章，且该宪章各国人民及政府之意志力及决心始能实行。[4]



插图：1945 年 6 月 26 日吴贻芳代表中国在联合国宪章上签字

1945 年 6 月 12 日，吴贻芳在旧金山商业与职业妇女俱乐部发表演说，“中国妇女现准备在公共社团中担负渠等之责任”，她呼吁所有妇女应更明白其自身之责任，对其所获得之权利也应更能尊重。[5]1945 年 6 月，英国政府曾邀请中国代表团中宋子文、王宠惠、陈绍宽、吴贻芳在旧金山会议结束后访问英国。[6]1946 年 5 月

[1]《美报载吴贻芳演说，世界各政治家经二十五年经验，已了解中国天下一家之信念》,《中央日报》1945 年 5 月 14 日第 3 版。
[2]《国内教育消息：吴贻芳荣誉：美密尔斯学院授予学位》,《四川教育通讯》1945 年第 3 期，第 11 页；《吴贻芳在美获荣誉学位》,《中央日报》1945 年 5 月 29 日第 3 版。
[3]《吴贻芳对国内广播》,《电影与播音》1945 年第 4 卷第 4 期，第 22 页。
[4]《旧金山会议席上，吴贻芳才华毕露，美巴女代表均博好誉》,《中央日报》1945 年 6 月 13 日第 3 版。
[5]《吴贻芳演说，呼唤妇女担负责任》,《中央日报》1945 年 6 月 14 日第 3 版。
[6]《英邀宋子文等访英，陈绍宽吴贻芳正作英行之计》,《中央日报》1945 年 6 月 23 日第 2 版。

21 日，南京中外人士组织之金陵座谈会，举行首次座谈会，讨论问题为“世界和平与中国和平”。吴贻芳被邀演讲出席旧金山会议之感想及对于世界和平之看法，她认为各国对于世界问题，多自本国之观点解释，为不易合作之主因。她对于联合国文教合作，寄以甚大希望，并讲各国应极交换正确之消息，以增加彼此之了解。[1]1946 年 7 月 23 日，美驻华特使马歇尔接见吴贻芳，并听取吴贻芳对和平之意见。[2]1946 年 12 月 2 日，吴贻芳参加上海召开的中华全国基督教协进会会议。[3]

1947年3月8日，《中央日报》称吴贻芳：“二十年来办理金女大的成绩，她在参政会主席间上表现的称职，她代表我国出席旧金山会议的光荣，以至她沉静的风采，她智慧的眼光，都足使妇女界增加坚强的自信，女子中也有出类拔萃的人才。”吴贻芳毕业后一直为金女大服务，“她说实事求是，负责任便是金女大的精神为精神孕育她的今日的成就”。吴贻芳的生活很简单，“她和教职员吃一样的膳食，住一样的房屋，因为她认为不应该有例外，离开学校生活，她的社交应酬是参加各种学术的集会和宴遊。”“她常常去上海，出席各种基督教会议，但是往往忙得连一场电影都看不上，又回到南京来了，她的宗教生活，除了例行的礼拜祷告外，她倾诚阅读宗教书籍，认为这样对修养都有益处。”[4]

1947 年 5 月 29 日，吴贻芳应中央大学之邀，为解决学潮问题，对全体学生演讲，到会听讲学生四千余人。吴贻芳发表谈话称，“此次学潮发生之原因，容有不同，但基本症结所在，乃教育经费不足，然而，此或基于全国经济匮乏，要求增加教育经费，非一蹴可成之事。因此，青年亦须当自珍惜，以报国家。诸君宜把握今天，充实学业，光阴一去不复返，望诸君珍重。”[5]吴贻芳与蒋介

[1]《金陵座谈会首次讨论，世界和平与中国和平，吴贻芳博士谈国际观感》,《中央日报》1946 年 5 月 22 日第 4 版。
[2]《三人会恢复有待，周恩来滞留沪上迟迟其来，马歇尔接见吴贻芳》,《中央日报》1946 年 7 月 24 日第 2 版。
[3]《吴贻芳赴沪》,《中央日报》1946 年 12 月 3 日第 4 版。
[4]《吴贻芳女士》,《中央日报》1947 年 3 月 8 日第 7 版。
[5]《慰问中大同学，李璜吴贻芳邵电子演讲，望各位同学即复课》,《中央日报》1947 年 5 月 30 日第 2 版。

石关系亦较密切，1947 年 9 月 12 日，国民政府主席蒋介石接见金陵大学女校长吴贻芳。[1]1948 年，吴贻芳应邀以咨议资格赴荷兰出席“世界基督教会协会第一届大会”及“国际宣教事业协会委员会”会议，1948 年 9 月 24 日接见记者，畅谈是次世界基督教会协会大会之成就及印象称：“全世界之基督教教育宗派繁多，各自具有神学体系及特殊崇拜仪式，但以各宗派均崇奉耶稣基督为真主，是次大会中即充分流露，虽分歧而实团结之精神。”[2]

吴贻芳与宋美龄都是基督教徒，两人有一些来往。1928 年，吴贻芳就职于金陵女子大学，宋美龄出席就职典礼，并发表重要讲话强调中国妇女应该承担起教育的责任，应该尽最大的努力去服务于自己的民族国家和妇女解放。[3]宋美龄称赞金陵女子大学“使命重大，设备完全，声誉隆盛”，1934 年，蒋介石和宋美龄应吴贻芳邀请参加金陵女大毕业典礼。1936 年，宋氏三姐妹曾为金陵女大附中捐赠宿舍。[4]据 1943 年三民主义青年团第一次全代会调查报告，吴贻芳“忠厚温良，沉着高洁，学识优长，英文尤佳，办事有方，富有领导能力，信基督教，对本党表同情，与孔祥熙颇接近。美国密切根大学哲学博士，曾任北京女子高等师范学校教授，北京高等师范学校英文部主任，金陵女子文学院院长，十余年，成绩卓著，上届参政会被推任主席团主席，以应付裕如为人称道。”[5]

六、刘王立明（1896-1970）（Liu-Wang Liming，also know as Mrs. Herman C. E. Liu，Mrs. Liu Chan-en）

刘王立明（1896-1970），安徽太湖人，原中华妇女节制会会长，早年毕业于九江儒励书院，后留校任教，1916 年考入**美国西北大学（Northwestern University）**。回国后在中华妇女节制会（the Woman’s Christian

[1]《领袖照片资料辑集（七）》，台北“国史馆”藏蒋中正总统文物档案，入藏号：002000000009P，典藏号：002-050101-00009-178。
[2]《教协非最高教会惟基督教会有统一趋势，吴贻芳开会归来谈感想》，《中央日报》1948 年 9 月 25 日第 4 版。
[3]德本康夫人、蔡路得著；杨天宏译：《金陵女子大学》，珠海出版社，1999，第 74 页。
[4]吴贻芳：《金女大四十年》，江苏省金女大校友联谊会，1983 年，第 4 页。
[5]《吴贻芳》，台北“国史馆”藏军事委员会侍从室文件史料，馆藏号：129000011230A.

Temperance Union）任职，创办妇女职业学校、妇孺教养院、妇女赠济工业社。她是中国著名的妇女活动家，曾任中华妇女节制会会长，国民参政会中的女参政员、世界妇女节制会副主席等职。她的丈夫是沪江大学校长刘湛恩，刘王立明较早接触了西方的妇女思想，归国后热心社会事业，在妇女节制运动方面有杰出的贡献。刘王立明在整体中国近代妇女解放思想的历程中，具有其特殊意义和地位。刘王立明认为中国妇女运动，“在女子本身方面，得到做人的各种权利；在民族及全人类方面，与男子共同地去建设一个较理想的社会。”因此，妇女运动对象即女子参政运动、经济独立（包括女子财产承继权的取得及女子职业门户开放）、女子教育机会的均等、妇女天足运动，不束胸及穿耳运动，婚姻自由运动，小家庭之建设以及社会改革等运动。[1]

刘王立明认为：“妇女运动的目的是在铲除历代男子所施与女子的种种残酷，及男女间一切不平等的待遇，积极的说，是在‘得到机会的均等，使个个人都站到水平线的上面来。在这运动中，女子希望男子也能站到比较纯洁的水平线上来，妇女要站到意志阔大自来为男性所独占的水平线上去。’”对于妇女运动的方式，刘王立明认为“妇女运动既有联合战线的必要，则我们不能不以‘以先觉觉后觉’的精神去唤起群众的妇女，然而在大规模的运动未开始以前我们必须认定我们运动的目标。”[2]而妇女运动的目标有三：“保障女子人权”、“实现三民主义”、“促进世界和平”。“女子解放，并非是为女性独争幸福，实在是为人类共谋福利。”“女子在政治上，教育上，工业上，无处不可以分担男子的责任。”“不但希望女同胞们快快地准备去享受这种权利，尤希望男同胞们抛除成见，从此在各种事业上，多多的录用女子，推荐女子，广阔她们的生路，提高她们的人格，使三民主义得以早早实现。”[3]

刘王立明认为女子经济独立是妇女达到真正解放的唯一途径，而要获得经济独立，最要紧的还是要往职业方面去努力。[4]“妇女运动如果要达到成功，我

[1]刘王立明：《中国妇女运动》，上海：商务印书馆，1934 年，第 17-19 页。
[2]刘王立明：《论说：中国妇女运动》，《节制》，1927 年第 6 卷第 6 期，第 2 页。
[3]刘王立明：《论说：中国妇女运动》，《节制》，1927 年第 6 卷第 6 期，第 2-4 页。
[4]刘王立明：《中国妇女运动》，上海：商务印书馆，1934 年，第 72 页。

们始终是脱不了人教育，所以为将来着想，现在不能不有计划。”[1]刘王立明提出：“今后的教育当局，能够彻底确定女子教育的方针，将能改善女子的心境，提醒她们的责任心，不再把女子教育来作时局的应付品。”[2]刘王立明认为，妇女作为国民，应该获得政治的平等，经济的独立以及男女教育机会的平等。刘王立明认为妇女运动应分消极的妇女运动和积极的妇女运动。消极的妇女运动包括打破多妻制度、禁止蓄婢、废除妓女等，积极的妇女运动包括准备参政人才、促成经济独立、保护农工妇女、改进家庭生活、普及女子教育等等方面。[3]在这一主导思想之下，刘王立明主张女子要在政治上获得解放，她认为女子要求政治上的平等，这不仅是受天赋人权的学说的影响，受革命思潮的鼓荡，然而最要紧的还是由于女子自身的觉悟所致。[4]

刘王立明认为女子地位下降：“一方面因为生育孩童的缘故，一方面因为经济不能独立的缘故，于是遂寂无生气，同时男子的教育程度，一天高似一天，所有一切政权，都操之于男子之手，因则女子就被男子轻视，常在男子压迫势力之下，以度生活，直捷痛快的说：就是女子变做男子的寄生虫了。”[5]刘王立明有感于中国妇女运动缺乏完整的计划，组织不健全等现实，[6]她认妇女运动，“狭义的说起来，就是为女子本身谋解放。广义的，就是为家庭，为社会为全人类谋福利。”[7]

刘王立明指出：“在政治上重要的一着是要求参政。女子要起来推翻专为男子而设的法律，要打破专为男子的袭产权，以求女权的法律保障，女子经济的独立，是向职业方向的努力。”[8]刘王立明认为女子要求政治上的平等，这不仅是受天赋人权的学说的影响，受革命思潮的鼓荡，然而最要紧的还是由于女

[1]刘王立明：《中国妇女运动》，上海：商务印书馆，1934 年，第 88 页。
[2]刘王立明：《中国妇女运动》，上海：商务印书馆，1934 年，第 85 页。
[3]刘王立明：《论说：中国妇女运动》，《节制》，1927 年第 6 卷第 6 期，第 4-7 页。
[4]刘王立明：《中国妇女运动》，上海：商务印书馆，1934 年，第 21-23 页。
[5]刘王立明讲，陈湘记：《女子婚后的职业问题》，《教育与职业》，1934 年第 5 期，第 283 页。
[6]刘王立明：《中国妇女运动自序》，上海：商务印书馆，1934 年，第 4 页。
[7]刘王立明：《妇女运动》，《机联会刊》，1933 年第 62 期，第 50 页。
[8]李文宜：《忆刘王立明同志》，吴修平：《李文宜纪念文集》，北京：群言出版社，2000 年，第 304 页。

子自身的觉悟所致。[1]

刘王立明身体力行，在抗战时期，作为国民参政会中的女参政员，曾多次向大会领衔提案。提案的内容涉及各个方面，比如：在国民参政会一届一次会议提“关于上海沦陷区域工作案”，一届二次会议提“请肃清乞丐游民增强抗战力量案”，一届三次会议提“请严惩公务人员领受贷款购物佣钱案”，一届三次会议提“请铲除汉奸文字加强民众对抗战胜利信念案”等。[2]她认为：“抗战建国国策既定长期，须为配合其战时经济之力量，女子之精力应一律集中发动，加强后方生产，俾能自给。惟欲达到此种目的，政府须补救以前之疏懈，从速组织妇女生产事业推动委员会。”[3]“当此抗战时期间，政府为集中妇女之意志，增加后方之生产，应从速普遍设立托儿所。妇女以往只不能参加各种伟大事业，有儿童问题不能解决，乃其主要原因之一”。[4]

在妇女参政方面，她有也突出的作为。刘王立明回忆她参加国民参政会的经历，1938 年 6 月间，“一天，家役忽递给我一封无地址的信，我惊讶地把它拆开，原来是迁汉后的国民政府送来的一个通知，大意谓政府在抗战期间为求集思广益，应付国难，特组织国民参政会，并聘我为第一届参政员。”刘王立明说：“我对于政治，却的确是向来发生极大的兴趣，如今加上这家仇国恨，承政府的盛意，我当然只有接受它的委聘，于是我把孩子们安顿好了以后，带着一颗沉痛的心，却又抱着无限的希望，便乘轮至香港转飞汉口。”于是她接受了国民参政的聘请，担任国民参政会参政员。刘王立明担任国民参政会参政员前后共三届，第一、二届参政会，是由国民政府聘请的，第三届是由安徽省选举的。参政员在参政会里的任务有三：（一）听取政府各院、部、会、署的报告；（二）对于长官的报告，或政府设施有疑问时，得以口头或书面提出讯问；（三）对于外交、内政、财政、经济等各大行政方针，可以提案方式，向政府建议改进或创办。在这三种任务中参政员比较关切的是第三种任务，“因

[1]刘王立明：《中国妇女运动》，上海：商务印书馆，1934 年，第 21-23 页。
[2]孟广涵：《国民参政会纪实》，重庆出版社，1985 年，第 186-1323 页；《国民参政会史料》，台北，1962 年。
[3]《国民参政会第五次大会纪录》，1940 年，第 110 页。
[4]《国民参政会第四次大会纪录》，1939 年，第 112 页。

为这是他们自己的心血，自己的信仰，有时得不到会场中的了解与同情时，这要大宣舌战，就是失败了，兴致至终不减的”。[1]

刘王立明回忆说，在担任国民参政会参政员六年的时间内，她一共提了十几个提案。“局部或有关妇孺幸福的比较容易通过，但一论到外交、党政、军事等大问题时，则不但要被人怀疑，反驳，保留在审查委员会里，就是连署名，先还得碰几个大钉子（参政会每个提案，除原提人外须有二十人署名方得提出）”。刘王立明所提提案中，有三个提案遇到了困难。第一个困难提案是 1939 年春季提的“请政府采取主动外交，速与苏联缔结军事同盟案”。刘王立明回忆说她认为“中国外交路线尚未显然决定，我感觉到我国如欲战败日本，因地域及国情的关系，我们必须与苏联缔结军事同盟”，但是这个提案引起很大争议，刘王立明担心“会场中发生争执，反有害邦交，违反我提案原意，后只好把这文件，附了个便条，送请主席参考”，最后这个提案有头无尾，无果而终。[2]

刘王立明在国民参政会上提的第二个碰钉子的提案，是有关公务员领受便钱，尤其是向国外购买军火或铁路用品。“我们女参政员大多爱顾全情面，有位连署这案的女同事她怕得罪私，署名后又要把名字涂去”，最后这个提案以“秘件”案件提出。[3]

第三个提案是“彻底巩固国内和平奠定世界大同基础案”，提案的大意是世界和平不可分划，为保护自己及对人类尽应尽的义务，我们必须团结。刘王立明拟具了六条团结的办法，比如（三）所有军队改称国防军，所有服役军人，上至将官下至士卒，一律脱离党籍；（四）国内一切问题，以政治方式解决，停止军事冲突及其准备，以促进互尊互信；“（六）国内各特务机关及其工作人员，保留一部份在沦陷区域内，对付敌人及汉奸者外，余应一律从速取消裁撤，以安人心。”这个提案是在皖南事变发生之后提出来的，“内含有党派意

[1]刘王立明：《六年参政员回忆》，《新妇女月刊》1947 年第 12 期，第 11-14 页。
[2]刘王立明：《六年参政员回忆》，《新妇女月刊》1947 年第 12 期，第 11-14 页。
[3]刘王立明：《六年参政员回忆》，《新妇女月刊》1947 年第 12 期，第 11-14 页。

味”，只有二十人连署。这个提案在审查委员会中掀起了强烈的舌战；后经“你修我改，把它改得与原案大不相符”，刘王立明为了避免引起“误会”，“援例把它自动撤销”。但是不久之后，香港有个日报把提案内容刊登出来，“上海亲友们也写信讯问，闹得满城风雨”。此外，刘王立明还提出关于“请政府征用知识青年，动员人力，加强抗战力量案”，这个提案因为担心与兵役法发生抵触，大会曾把它保留，在后一次参政会举行会议时，刘王立明再次以“留级生”资格再事提出，提案讨论结果“送请政府参考”。[1]

1943 年秋天召开的一次国民参政会，蒋介石讲话指出政府为要达到抗战建国大业，已组织了经济建设期成会和宪政实施促进会。她希望听取各位参政会的意见，刘王立明第二个发言指出：“我感觉到如果政府希望达到它的期望，尚有一个先决条件，而这个先决条件，就是要给人民自由。今天，据我所接触的民众，他们大部份对于政府抱着疑惧的心理，如果要把他们的疑惧变成拥护，就得给他们自由，尤其是思想言论上的自由”。1944 年 9 月，刘王立明针对豫湘桂战事的失败，提出在军事方面做了三个“建议性”询问：“如今军事的失败，除了装备，给养等不如敌人外还有一个最大的原因，这原因是属于心理的，中国人说‘哀莫大于心死’，恐怕我们的心是已经死了！今天如果要挽回危局，我们必须从心理方面去探讨，第一我们不要轻敌；第二我们不要太依赖盟邦；第三，我们不要‘惧内’（党派间不要彼此疑虑，而消磨力量。）”在讨论政府施政方针时，刘王立明提出要增加“培养民主精神”，引起一些争议。到第四届参政会时，刘王立明没有再当选为参政员。[2]

刘王立明对于政治重要性，她谈到：“不要以为政治对我们没有关系”，刘王立明先生有点沉痛地说，“我的父亲，我的丈夫是为了政治问题而死的。现在，当我考虑到我儿女的教育时，当我为了手创的几项事业而遇到困难时，我发现什么也离不了政治的影响。”刘王立明认为，“要大家的生活改善，要国家有办法，就要政治有办法。也就是要实行民主政治。什么是民主？有人以

[1]刘王立明：《六年参政员回忆》,《新妇女月刊》1947 年第 12 期，第 11-14 页。
[2]刘王立明：《六年参政员回忆》,《新妇女月刊》1947 年第 12 期，第 11-14 页。

为‘民主就是少数服从多数’，但我要说‘民主是一种斗争’——不使用武力，而是用思想的斗争。这个斗争的武器是我们的口，我们的笔，和‘实实在在地做’。要人家怎么做，简单强迫是不行的，必须要让人家发表他的思想，不对的，向他解释，对的，要接受。一个问题经过反复的辩论和斗争，就可以得到最好的解决办法。‘向来如此’的并不一定是对的，若是向来都是错了，那就必须‘惯例’来服从‘真理’。这才能够。‘以德服人’才能够发展民力。”[1]

刘王立明认为法律是用来保护民主的。“就是一面要法治，一面要自由——使人人有表示意见的自由。因此法治和自由实在是民主的两方面。没有法律范围以内的自由，是说不上进步党。”“但我所说的，并不是‘只许州官放火，不许百姓点灯’那种‘法’。我想，必须有一部政府和人民共同遵守的法律，这就是宪法。有了人人共守的宪法，这才能真正统一中国，也就能达到真正的和平。抗战胜利以后会有怎样的国家呢？老百姓人人能希望和平统一，因而人人希望实行宪政。”有了宪法并不一定就有民主政治”，“必须经过一个宣传和教育的工作。广大的知识分子必须起来，不不偏不倚地，站在整个国家民族的立场来教育民众，使宪法能见诸实用。”[2]

刘王立明回忆她参加中国民主同盟的原因：“六年政治会议的参加，的确是个不断的苦斗，回忆当年生活的孤苦，紧张，真不知如何曾把它渡过，由这次的教训，我深觉一个人如有政治主张，为发生作用，必须加入一个政团，随后，我参加了中国民主同盟。”[3]抗战时期，刘王立明不但是女参政员，而且主持了中华妇女节制会、胜利托儿所、妇女工艺社、孤儿院等几项社会事业。[4]

七、钮珉华

钮珉华先后毕业于上海中西女塾、美国乔治华盛顿大学（The George Washington University）、美国克度大学（Duke University），获硕士学位。

[1]嘉：《社会妇女：三位女参政员谈宪政》，《现代妇女》1944 年第 3 卷第 1 期，第 22-23 页。
[2]嘉：《社会妇女：三位女参政员谈宪政》，《现代妇女》1944 年第 3 卷第 1 期，第 22-23 页。
[3]刘王立明：《六年参政员回忆》，《新妇女月刊》1947 年第 12 期，第 11-14 页。
[4]嘉：《社会妇女：三位女参政员谈宪政》，《现代妇女》1944 年第 3 卷第 1 期，第 22-23 页。

她曾任江苏省党部妇女部部长、女青年会全国协会经济干事、战时儿童保育会总干事、新运妇女指导委员会儿童保育组代理组长等职。[1]钮珉华在上海中西女塾中，即显示了她的才情。[2]对于难童保育，钮珉华深有体会和认识，她认为难童保育是一件很艰巨的事业，办理难童保育的人，负有对于国家的责任，对于难童的责任和对于本身的道德上的责任。所谓对于国家的责任，就是说办理难童保育的人，必须要做到使这些难童将来都能成为健全的国民的信念和决心。所谓对于难童的责任，就是要使他们能得到需要的衣食住，以及精神的最大安慰。所谓对自身道德上的责任，就是说办理难童保育的人必须要不敷衍，不偏袒，不虚糜一文，不自私一念。[3]钮珉华曾著文指出："办理难童是一件很艰苦的事业，已故办理的人就负有很大的责任，这种责任照我们所看到的至少有三方面，一是对于国家的责任，二是对于难童的责任，三是对于本身的道德上的责任。"她指出："如何方可使这些难童将来能成为健全的国民，第一要使他们有雄伟的体魄，能担当将来捍卫国家的重任，第二要使他们有充分的知识，能认识世界的潮流和中国的地位，以及个人对于国家应负和可负的责任。第三要使他们有信仰三民主义和拥护领袖的意志，并有为主义而牺牲奋斗的决心。第四，要使他们有集体行动的习惯，并了解精诚团结的意义。第一种是体格训练，第二种是知识训练，第三种是精神训练，第四种是行动训练。"[4]

八、郝映青（1885-1965）

郝映青（1885－1965）女，湖北麻城人，毕业于金陵大学文理学院。1921年，郝映青担任中华全国基督教女青年会体育师范学校副校长。1923 年，金女大 1920 届校友郝映青回母校担任中文系教师，并负责管理图书馆内的中文书籍，成为首位回校任教的金女大校友。1927 年，郝映青自费赴美，在纽约哥伦比亚

[1]《本会职员名录》,《妇女新运》第 1 卷第 1 期，1938 年，附录第 3 页。
[2]早在中西女塾就读时期，钮珉华在该校创办的《墨梯》期刊上，发表了大量的诗词，初步显示她的才华。钮珉华：《即景：诗词》,《墨梯》1921 年第 4 期，第 72 页；钮珉华：《春阴：诗词》,《墨梯》1921 年第 4 期，第 72 页；钮珉华：《春眠：诗词》,《墨梯》1921 年第 4 期，第 71 页；钮珉华：《春晴：诗词》,《墨梯》1921 年第 4 期，第 71 页。
[3]钮珉华：《对于办理难童保育的几点意见》,《妇女新运》1938 年第 1 期，第 23-25 页。
[4]钮珉华：《对于办理难童保育的几点意见》,《妇女新运》1938 年第 1 期，第 23-25 页。

大学研究教育与政治，考试名列前茅，被选赴波士顿参加教育大会。[1]1928 年国民政府收回教育权，金陵女大也按规定推选华人校长，郝映青成为与吴贻芳竞争金陵女大校长的劲敌。两人当时都在美国学习，两个人都有很强的实力，但是据称郝映青在礼仪方面欠缺一些，最终落选。[2]

郝映青曾留学美国，专攻农村服务一门，回国后曾在江西农村实验区服务，对于农村改造，既有认识，又有经验。1935 年，郝映青在农村开展妇女识字运动。[3]1935 年，郝映青回校演讲《实地农村服务经验》，她介绍江西农村实验区情形，指出江西农村工作是由全国经济委员会发起，该会拟以 350 万亩地划分为十个实验区。它结合江西省政府和其他当地之团体的力量，旨在在培养当地人才，俾能自动改造当地农村。具体的工作包括教育、卫生、金融、团体等方面，进行现代化的建设。她指出工作中存在的困难包括：（1）实地服务人员之能力、精神训练问题；（2）内部工作人员之合作问题；（3）吃苦耐劳问题；（4）地方政府合作问题。[4]1936 年，江西省政府管理处委任郝映青为妇孺工作主任指导员，“嗣后本处妇孺工作，统由郝女士主持进行，以专责任。现郝女士正着手计划一切，预料今后各区妇孺工作，将更见发展矣。”[5]1938 年 4 月 24 日，战时儿童保育会四川分会成立，郝映青与赵懋华、谭锡吾、邓悸惺、张维桢、高君珊、张曼筠、赵淑嘉、葛成惠、王扶康、吴贻芳、陈翠贞等人同为总会指定的理事。[6]1938 年 5 月，宋美龄召集妇女界谈话会，郝映青作为妇女代表曾参加，在抗战时期积极推动妇女工作。

九、邓裕志（1900-1996 年）

邓裕志，中华基督教女青年会全国协会总干事，中国基督教三自爱国运动委员会副主席。 1900 年，邓裕志出生于中国湖北省沙市。幼年随父母移居湖南

[1]《会务：游学招待部：郝映青女士在美之荣誉》，《寰球中国学生会周刊》1928 年第 314 期，第 1 页。
[2] https://prezi.com/6uidoxmpsfrx/dongdangniandai/
[3]郝映青：《教书读书的趣味：三、出嫁赶识字》，《农村服务通讯》1935 年第 1 期，第 11 页。
[4]《郝映青女士之朝会演讲》，《金陵女子文理学院校刊》1935 年第 35 期，第 11-12 页。
[5]《各服务区消息：郝映青任妇孺工作主任指导员》，《农村服务通讯》1936 年第 6 期，第 21 页。
[6]《国民公报》1938 年 4 月 25 日。

长沙，曾就读于湘福女中。1920 年进入南京金陵女子大学学习社会学。1926 年毕业，任职于上海的中华基督教女青年会全国协会，在担任劳工部干事时，创办了浦东女工夜校。她留美时间比较晚，1941 年，邓裕志获美国纽约州立大学（State University of New York）经济学硕士学位。

1929 年，她曾受女青年会的委派，到英国经济学院（The London School of Economics and Political Science），专门研究劳动经济。邓裕志所负责的劳工部，并不专限于上海一隅，因为她是女青年会全国协会的干事，所以她常常要周游全国各省市，去开展，去指示，去联络，并去调查，各地的劳工生活状况，及劳工教育情形。1937 年邓裕志到香港、厦门、广州、长沙、汉口、沙市、重庆、贵阳等地视察女青年会。[1]抗战前，邓裕志就热衷抗日救亡活动，淞沪会战爆发后，又组织劳动妇女战地服务团。

1938 年 5 月，邓裕志出席了宋美龄召集的妇女界庐山谈话会，在会上，邓裕志做了《中华基督教女青年会战时工作简述》，她指出："女青年会的宗旨，是本着耶稣的博爱牺牲服务的精神，团结妇女，促进妇女德智体群四育的发展，俾有高尚之人格，团契之精神，服务社会，造福人群。"中华基督教女青年会已经成立的分会有 19 个城市女青年会，80 多个学校女青年会，80 多个少女华团，2 个乡村女青年会及 5 个乡村服务区。"女青年会的组织，是根据民主制度的原则，以全国代表大会为最高立法机关，议决各种关于会务及工作的政策原则及方针，由全国协会指导并推动各市乡校分会执行之，但各市乡校分会之工作得按地方情形有自由发展伸缩余地。在全国代表大会闭幕期间以全国协会委员会，为最高立法机关，该委员会在全国代表大会开会时，由全体代表公选四十人组织而成。"她将中华基督教女青年会全国协会的组织及工作概况做了非常详细的介绍，主要包括救护训练班、征募伤兵及难民需要的物品、服务伤兵、救济难民、战时教育、举办民众教育、救济流亡学生、国际教育等。[2]据称对于

[1]文央：《邓裕志女士的出国》，《上海妇女(上海 1938)》1939 年第 2 卷第 6 期，第 24-25 页。
[2]邓裕志：《工作报告：中华基督教女青年会战时工作简述（附图）》，《妇女谈话会工作报告》，1939 年，第 32-35 页。

妇女界庐山谈话会："她觉得她感到无限快慰，她认为是中国妇女界从古未有的大团结；她对于蒋夫人的印象，是公正大方，不偏不倚，不愧为一个女界领袖。"[1]

1938 年，基督教女青年协会派邓裕志去美国交换干事，宣传中国战时工作。她访问了将近三十个大中小城市和乡村的女青年会，受到会员们的欢迎。[2]1939 年，邓裕志赴美国华盛顿出席国际妇女和平会议，以及美国妇女团体召开关于战争发生原因及消灭方法的研究会。半年后赴日内瓦参加世界女青年会委员会，女青年会领袖研究会等会议。此外，她还想列席"国际劳工会"，因为她在女青年会负的责任，是关于劳工部的工作。她希望能借此次赴美对中国抗战情形进行宣传，特别是中国妇女在抗战中的贡献及妇女运动进展的状况进行报告。[3]

1949 年，邓裕志担任女青年会全国协会干事，负责民训工作，并被推选为新政治协商会议筹备委员会委员。7 月 15 日邓裕志演讲，"先析述新民主主义之精义，颇为透彻，次报告经过华北及东北参观工厂厂商生产事业之情况，亦颇详尽，并以乐观态度谓，以北方人民努力增产的成绩看，新中国的前途，是很光明而且有把握的。"[4]1949 年 9 月，邓裕志成为参加第一届全国政协会议的五名基督教代表之一。1950 年，她同吴耀宗、刘良模等人走访各省教会，并发起中国基督教新教三自爱国运动，同年又出任中华基督教女青年会全国协会总干事。中国基督教三自爱国运动委员会第二届副主席。1996 年 10 月 1 日，邓裕志去世，享年 96 岁。

十、王季玉（1885~1967，Chi Nyok Wang）

王季玉(1885~1967)，清末妇女运动领袖王谢长达的女儿，王季玉曾赴日本留学。她于 1916 年毕业于美国马萨诸塞州的霍利奥克山学院（Mount Holyoke

[1]文央：《邓裕志女士的出国》，《上海妇女(上海 1938)》1939 年第 2 卷第 6 期，第 24-25 页。
[2]邓裕志：《难忘的抗战第一年——从上海、武汉到大后方参加活动片断回忆》，中华基督教女青年会全国协会：《邓裕志先生纪念文集》，中华基督教女青年会全国协会，2000 年，第 13 页。
[3]文央：《邓裕志女士的出国》，《上海妇女(上海 1938)》1939 年第 2 卷第 6 期，第 24-25 页。
[4]希夷：《分行通讯：京行：邓裕志女士来行演讲》，《新语》1949 年第 14 卷第 15 期，第 10 页。

College），与私立真光女子中学校长罗有节（1888-1961）[1]同为该校毕业的第一届中国学生。1917 年，她获得了伊利诺伊大学（University of Illinois）的文学硕士学位。王季玉还参加了哥伦比亚大学教师学院和芝加哥大学。王季玉曾作为中国女代表参加 1925 年在檀香山举行的太平洋关系研究所第一次会议。

1917 年，季玉先生在美国取得硕士学位后，学成归国，主张“提高女权，非重视女子中等教育不可”，并于 1918 年秋在江苏振华女中增设中学部。1926 年，王季玉先生接任振华女中校长。她终身未嫁，全心献身于教育事业。

王季玉在抗战时期主要从事妇女工作，并参与社会活动和基督教事务。1937 年 4 月 6 日，王季玉在华东基督教教育会年会时发表演讲，题目是《女子教育的前途》，她指出女子教育取得的成就有：第一，女子教育和男子教育机会均等，不但中等学校有女子学校，就是大学也有为女子专设的学校；其他大学部里面招收女生的，更是不可胜数。第二，奖助成绩优良的私立学校，全国私立女子中学及专科以上学校，在全国教学机关中占着相当的成分，政府方面对于这些私立女子学校有优良成绩的，予以相当奖励，虽然数目不大，也可看出政府对于现在的女子教育是用心在栽培。第三，女子受教育的人数增多。她指出女子教育发展的不足：第一，教育当局不注意女子的特性。”我们试看中等学校里面的课程，大多数是和男学校一样的。这虽然是很好，可是女子在实际上却不能特别的发展他们的特性。譬如中等学校里面全是些理论的书本的学科，没有女子实用的特殊的课目。”第二，办理女子教育的人未能切实联络参考。有些学校，特别是内地女子学校，只知道闭门造车，不问外面的转变怎样，这样的结果一定是事倍功半。第三，忽略现在的社会状况和现代的潮流甚至缺

[1]罗有节（Yau Tsit Law，1888-1961）是一名中国基督教教育家，也是第一批毕业于霍利奥克山学院（Mount Holyoke College）的中国女性之一。罗有节早年就读于广州真光神学院，她的母亲担任该校校长。1912 年，她前往美国上大学，是作为中国政府派出的第一批美国大学教育女性之一。她于 1916 年毕业于霍利奥克山学院，并在哥伦比亚大学攻读研究生。回到中国后，罗有节任教并担任真光中学校长，她还以广州基督教女青年会的总书记的身份参加了 1925 年 7 月在夏威夷檀香山举行的第一届太平洋关系研究所会议，并发表了一篇关于《广州女性商业和职业》的演讲。1927 年，她被任命为岭南大学女性院长。罗有节于 1937 年在霍利奥克山学院百年庆典上被授予荣誉博士学位。另外，罗有节在真光学院的学生之一 Jane Kwong Lee 于 1935 年至 1944 年在加利福尼亚州旧金山担任中国基督教女青年会协调员。

乏国家观念。[1]

对于女子教育的前途，王季玉指出：第一，希望教育当局注意女子的特性。女子在事业上确有相当的能力，我们要注意到她们的特性加以发展。第二，希望打破女子回到家庭去的成见。“我们知道女子对于家庭确是重要，可是社会上也需要她们，我们不能盲从德国的口号，要因时因地因人制宜。如果能够这样，那么女子教育的前途，更有发展的可能。”第三，希望认定能力成就为教育的标准。“不能以学分学程的多少来决定学生的成绩，我们要以能力成就为中心，（如此则可以鼓励真正的学问，并且可以消除倚赖他人之文凭或伪造文凭等等的弊病）”。第四，希望女子教育适合时代的需要。“教育是生产的，大众的，集体的，社会的，救民族的教育，及非常时期的女子教育。我们办理教育的人应该照着这个目标，努力建设发展前途的女子教育。”第五点希望女子教育在精神、纪律、体格、出路方面多多注意。“没有勤奋的精神，没有健全的体格，没有良好的纪律，就是有了高深的学识也是枉然”。[2]



校長王季玉先生

资料来源：《校长王季玉先生：照片》，《振华季刊》1936年第2卷第3/4期，第1页。

[1]王季玉：《演讲（二）：女子教育的前途（在华东基督教教育会年会时之演讲）》，《振华季刊》1937年第15期，第42-44页。
[2]王季玉：《演讲（二）：女子教育的前途（在华东基督教教育会年会时之演讲）》，《振华季刊》1937年第15期，第42-44页。

1923年8月16日，Shanghai College 的Tsoo-Sing Chen致信Miss Turner，信中写道：“Chi-nyok Wang came to see me for a few days. She is having a good school in Soochow. She is working hard and her Christian character among the Chinese girls is fine.”[1]

结语

抗战时期，宋美龄联络和动员基督徒会的妇女领袖从事战时妇女动员与各项战时妇女工作，张蔼真、陈纪彝、郝映青、吴贻芳、刘王立明、王世秀、王世静、钮珉华、邓裕志等等，都在宋美龄的笼络下，以基督教的服务精神，虔诚而笃定的进行战时动员和各项妇女工作，全力的投入到战时工作中，对于抗战时期的妇女工作起到积极的作用。或许因为都曾经留学美国的关系，张蔼真等留美女基督徒与宋美龄保有一定的关系，在抗战时期在宋美龄的延揽下，能够出来从事妇女工作。宋美龄提倡基督服务精神，她曾指出：“倘使全国的国民不论什么地位什么职业，都能把福利国家，福利社会作为工作的目标，不存一丝一毫的自私心。自封力求简约，服务不辞劳苦，我们一定可以把国家从危亡中救援出来，如要达到这个目的，我们还得刻苦实行，有牺牲精神只说不做是毫无用处的。”[2]

宋美龄希望能够笼络基督教会的人士参加战时妇女工作，比如宋美龄曾任命谢纬鹏[3]担任新运妇女指导委员会乡村指导组组长，一开始谢纬鹏以交通不便，有三个小孩要抚养等原因，委婉辞谢宋美龄的盛意。宋美龄“即责以大义，谓在此民族生死关头，后方组织民众工作极为重要，你既有前此任女青年会总干

[1]https://www.mtholyoke.edu/~dalbino/letters/text/chen01.html。
[2]宋美龄著：《合作与牺牲精神》，《宋美龄回忆录》，北京：东方出版社，2010年，第150页。
[3]谢纬鹏，湖北人，1902 年生，谢纬鹏曾经毕业于北京女子师范学校、南京金陵女子文理学院。她的丈夫厉斯昭曾是一名中国外交官。谢纬鹏曾经担任湖北省立武昌女子师范学校教员，南京基督教女青年会学生部干事，南京基督教女青年会总干事，南京水灾救济会总干事，新生活运动促进总会妇女指导委员会乡村服务组组长及高级训练班训育长，中国国民党中央委员会妇女工作指导委员会副主任兼设计考核委员会委员。谢纬鹏没有赴美国留学，但是她是宋美龄笼络参加新运妇女指导委员会乡村服务组组长。

事工作之经验，又有基督徒为人群服务牺牲的精神，希望你本着过去热忱，来会开创乡村工作，大家和衷共济，以赴国难。同时，并告以妇女指导委员会是借用求精中学城区的校址办公，地方很大，且有教员宿舍供会方使用，可设法拨一小洋房为你住家之用，而且求精小学仍在同一校园内继续开课，你小孩的教育当不成问题。”虽然谢纬鹏仍顾虑到“乡村工作顾名思义，一定要亲自下乡去活动，家有三个幼年孩子，何能经常离家，只好再向他请求指示”。宋美龄却说：“你放心，只要你将工作筹备就绪，需要派人下乡工作时，我会为你加聘视察人员，经常出去巡视。”终于使谢纬鹏打消了顾虑，表示义不容辞，全家迁住求精中学，“并誓以全副精神努力工作，辛勤耕耘，方不负蒋夫人对我信任的德意，及周密的安排。”[1]

抗战时期，留学美国接受高等教育的女基督徒，本着基督的爱和献身和服务的精神，在教育和妇女服务、妇女动员等方面做出了积极的努力和贡献。这些留美女基督徒妇运领袖大多受到西式教育的训练和影响，她们具有较强的文字功底，虔诚的服务精神，较强的组织能力，一方面积极从事基督教会服务工作，另一方面在民族国家危难的关心，响应蒋夫人宋美龄的号召，从事抗战时期的妇女动员和宣传，对抗战的胜利尽到自己的一份责任。

[1]厉谢纬鹏：《天涯忆往——一位大使夫人的自传》，台湾商务印书馆，1981 年，第 38 页。

学术通讯

Academic News and Reviews

“基督教与近代中国妇女解放”学术研讨会综述

杨伊（《福音时报》）

2019 年 10 月 26-27 日，“基督教与近代中国妇女解放”学术研讨会于上海大学文学院 406 会议室举办，此次会议由上海大学“宗教与中国社会研究中心”、上海大学高原学科中国史、美国《中国基督教研究》杂志社和美国洛杉矶“基督教与中国研究中心”联合举办，来自中国大陆和港台地区、美国、新西兰以及日本多个高校和机构的学者，共 40 余人参加了会议。

会议由上海大学宗教与中国社会研究中心主任肖清和主持，上海大学宗教与中国研究中心学术总监陶飞亚教授，美国洛杉矶基督教与中国研究中心总干事、美国《中国基督教研究》杂志主编李灵博士分别致欢迎词。随后，山东大学历史文化学院的胡卫清教授和上海大学陶飞亚教授分别围绕主题进行主旨演讲。

胡卫清教授以《解放与规训：近代英国女教士在华北、华南活动的对比分析》为题，介绍了英国圣公会、圣道公会和英国长老会，这三个差会的女传教士在华北和华南的活动，包括传教、办教育、开展医疗事工等。通过史料分析，胡教授认为，女传教士们更关注的是对于灵魂的拯救，对当地妇女教育、职业和婚姻也有明确的关切。但教会对本地妇女的“解放”基本持较为谨慎的积极态度，希望女性敬虔、守纪、服从、洁净和顾家，反映出英国女传教士对工作革命后职业女性与家庭分离趋势持一定的警惕态度。

陶飞亚教授以《谁的影响：民国本土教会中的中国人和美国女传教士》为题进行分享，谈到对于耶稣家庭这个团体，在本土教会中的中国人（以敬奠瀛

为代表）和美国女传教士（以林美丽 Nora Dillenbeck 为代表）。陶教授通过史料分析认为，他们之间是一种彼此影响互动的关系。在引领敬奠瀛信仰基督教和家庭管理方面，林的影响大；在使得基督教适应中国农村的某些问题上，敬奠瀛是思想的阐发者。同时，陶教授也希望能找到林美丽本人的文字，更全面客观地叙述这个中国人和美国人相遇的故事，认识中美基督徒在那个时代的共识和歧异。

本次会议共收到 30 多篇论文，分五场进行了分组发言和讨论。论文主要围绕“基督教教育与女性”、“抗战与基督教女性”“基督教女传教士”、“基督教与性别构建”和“基督教女性形象”等议题，与会者发表演讲，就文章相关问题进行提问并回应。

第一部分主题为“基督教教育与女性”。

华中师范大学的陈黛甜以《男女同校大学中的女性：齐鲁大学女部研究》为题，介绍了中国第一所颁发给女性学士学位的大学——齐鲁大学，该校在使用男女同校这一平等模式下，以设立独立女部的方式开展女子高等教育，富有“女性意识”的女传教士和女基督徒们，为争取女性权利做出了努力。作者认为，齐鲁大学及其女生部在促进中国近代女子高等教育、中国近代教育和中国近代妇女解放以及中国近代社会的发展上发挥着重要作用。

武汉体育学院体育科技学院的江云以《抗战时期武汉教会女学生的社会角色塑造与实践研究——以武汉教会女子中学为例》为题，分享了抗战前的武汉教会女子中学，抗战时期武汉教会女学生多重社会角色的塑造与实践，以及抗战时期武汉教会女学生多重社会角色形成的原因。作者认为，这展现了教会女学生从传统家庭女性角色逐渐走向更广更深层次的社会女性角色，是教会女学生群体角色认同、国家认同与宗教认同相融合的体现，在教育救国的道路上发

挥着自己特有的力量，成为近代基督教中等女子教育史上特殊的群体。

中国劳动关系学院文化传播学院的王翠艳以《燕京大学与中国现代女子高等教育》为题，聚焦于燕京大学女校时期（1920-1928），以燕京大学档案资料为依据，以燕京大学校友的相关回忆录为辅助资料，梳理了燕京大学女校的教育状况及其对现代女子高等教育的意义。

苏州大学社会学院的崔恒秀以《近代中国教会大学外籍女教师流动问题》为题，谈到了近代中国教会大学外籍女教师进行校内学科兼职，进行校际间平行流动，甚至跨界和跨境流动的现象，这涉及教会内部策略和人员调整问题，也有战争和政治因素，作者认为，这利弊并存，促进了师资的交流，推动高等教育的区域发展，也影响了办学的连续性与教育成效等。

湖州师范学院历史系的胡毓婕以《基督教与女子职业教育：民国时期吴兴民德女子学校研究（1918-1937）》为题，谈到了吴兴民德女子学校的创建和发展、办学特点，以及引发的争论。作者认为，吴兴民德女子学校的历史表明近代基督教会所办的女子职业教育针对中国社会实际情况而兴起，受到欢迎，但仍然摆脱不了教会学校在时代浪潮下经受批评和冲击的相似命运。

第二部分主题为“抗战与基督教女性”

上海师范大学的金璐洁以《从女权到革命——抗战时期的上海基督教女青年会研究（1918-1937）》为题进行了分享。

上海理工大学马克思主义学院的宋青红以《留美女基督教徒妇运领袖与战时中国妇女工作》为题，选取曾经留学美国的女基督徒，如宋美龄、张蔼真、王世静和吴贻芳等，以及她们在抗战时期从事的妇女工作为中心进行阐述，她们以基督教的服务精神，投入到战时工作，对抗战时期的妇女工作起到了积极

的作用。

南京大学历史学院的王发达以《日据时期台湾人近代身体知识的建构及其话语向度——以“解缠足运动”为考察对象》为题谈到，日据初期的台湾旧惯调查及台湾书写，对于缠足这种传统河洛社会身体仪态，如何建构出相关知识，乃至如何改变这种规范与价值，与最后从身体直到思想彻底地将台湾人改造为日本人，可说是不可忽略的重要因素。作者认为，台湾女性的身体如何观看或被监视等民俗知识的背后，不仅透露出日本明治维新以来所亟待追求“脱亚入欧”的现代性，甚至与台湾殖民统治的合法性有着密不可分的关联。

广西师范大学历史文化与旅游学院的乔会妮以《职业与自立：近代在华教会医院中的女护士》为题进行分享，谈到了教会医院中的中国人女护士的出现，作者认为，这是西医医疗技术影响下民众对西医及护士执业认知逐渐变化的结果，女性通过掌握西医医疗护理技术不断自立并破除传统观念的桎梏，得到了自由和思想解放，这促进了我国近代护士职业及医疗卫生事业的发展。

杭州师范大学人文学院的薛玉琴以《从<青年进步>看基督教的两性观》为题，谈到了《青年进步》从基督教的角度对于两性问题的讨论，发表见解、看法与主张，提倡两性道德，以期指导青年、改造社会。

第三部分主题为“基督教女传教士”

南京大学历史学院的冯翠以《费氏（Fitch）家族的女传教士与近代中国》为题，以一个在华的美国传教士家族——费氏家族的女传教士为研究对象，根据美国哈佛大学燕京图书馆所藏费吴生档案内有关家族史料及其他相关资料，以一个家族、一群女性、一个典型三个层次，铺陈女传教士在家族、个人，在华传教之间的互动与互促。

香港中文大学翻译系的闫彩萍以《亮乐月的翻译实践与女学话语（1912-1922）》为题，以美以美会来华传教士亮乐月（Miss. Laura Marsden White 1867-1937）为个案，通过考察其女学与女报两个平台上的实践，勘探其在与本土女学生交往过程中翻译所发挥的作用。旨在以亮乐月为典型，在追溯近代中国西方女传教士与中国女性的互动的同时，追问这种互动背后的女性启蒙话语在清末明初的流变。

大理大学民族文化研究院的刘诗伯以《1835-1935年间两广浸信会的妇女事工》为题，介绍了抗日战争之前的 1835-1935 年间两广地区浸信会开展的妇女事业，包括教会内部妇女地位的确立和提升，教会兴办的各项社会事业中妇女发挥的作用和贡献等，从中分析基督教在近代中国向现代社会转型时期对中国妇女解放的突破性影响及其积极的推动作用。

上海大学历史系的张巧穗以《近代妇女解放视野下的海归女医邹邦元》为题，谈到了作为中国近代女医生的先驱之一——邹邦元的事迹，以她的人生阶段为叙事线索，复原并解析这位女医生的专业成长与事业起伏。作者认为，邹邦元既是妇女解放的产物，又生动地演绎着“妇女解放”现象在近代中国的复杂性。

台北大学的陈俊湘以《台湾少数民族原住民部落基督教会之妇女角色转变与社会参与》为题进行分享，探究自 1945 年后基督教会宣教“涌入”原住民部落后，对于妇女启蒙、教育培力之发展，并以几个重要的妇女事工参与的社会运动为例，分析基督教会对于原住民妇女角色转变之贡献与仍可继续深化、发展之处。

第四部分主题为“基督教与性别构建”

深圳平湖外国语学校的王海云以《晚清西方女性形象的入华及其社会影响

——以<万国公报>的概述为中心》为题，对来华传教士如何利用《万国公报》等近代传媒工具向中国输入了西方女子教育、女子职业和女子活动情况，构建了西方女性有学识、自主独立的形象进行考察。作者认为，晚清女性意识的觉醒是西方女性形象输入与中国本土性别意识被启蒙的共同作用的结果。

山东大学马克思主义学院的尹翼婷以《“他者”眼中的近代中国新女性——以英圣公会女部传教士为个案》为题，运用法国学者巴柔形象学理论探讨近代来华女传教士眼中的新女性。作者分享，从“他者”的角度，近代来华女传教士提出了解决中国妇女解放问题的方案——基督教化，但没有看到中国民族主义与基督教及其所关联的帝国主义的不相容性。

杭州市基督教会思澄堂的陈丰盛以《女教士曹明道与温州内地会妇女传教事业》为题，介绍了女传教士曹明道，看她对于温州内地会妇女传教事业的贡献。

福冈女学院大学的徐亦猛以《基督教与日本妇女教育——以德永芳子为中心》为题，以福冈女学院为个案，分析在二战时期，学校如何克服严峻的危机，持守基督教女子教育，这对日本的基督教历史及基督教教育的研究有积极意义和价值。

山东大学历史文化学院的叶洪平以《缠足观引导下的认同：侧重近代川滇黔边区和循道公会的分析》为题，谈到了近代川滇黔地区的非汉文化社会与汉文化社会，在缠足观方面存在差异，而汉文化社会与基督教对女性是否应缠足存在分歧。在汉文化社会和非汉文化社会的关系不那么紧密的情况下，非汉文化社会和基督教之间相似的缠足观使基督教传教士得到了非汉文化社会群体的认同，这显然有利于基督教传教士的布道活动。

第五部分主题为“基督教女性形象”

华南师范大学历史文化学院的赵莉莉以《来华女传教士笔下的晚清潮汕民间信仰女性参与——基于美国浸信会女传教士斐而德的记述》为题，谈到了斐尔德从西方女性基督徒的视角出发对潮汕民间信仰文化现象多有观察与记载，尤为关注潮汕乡间女性在其中的参与。作者认为，这些记述肯定了她们在民间信仰文化中扮演的传承者角色，还原了晚清女性特色信仰活动的历史场景，并从侧面反映了潮汕女性在晚清社会中的角色与地位。

金陵协和神学院的张丽霞以《民国时期中华基督教女青年会学生干事形象初探》为题，以中华基督教女青年会全国协会学生干部施葆真，及上海基督教女青年会学生干事龚普生二人的活动为案例，梳理其在女青年会学生工作中所展示的形象。

新西兰奥克兰大学的王晓丹以《民国时期女传教士与海南女性教育研究——以 Margaret Moninger 为例》为题，参考中英文历史资料，尤其是女传教士 Mary Margaret Moninger 的书信、日记以及美国历史学家 Kathleen L. Lodwick 的研究成果，对清末明初海南女传教士与女性教育历史作总结与梳理，旨在探讨女性传教士对海南女性教育的历史贡献与影响。

贵州民族大学的谭厚锋以《基督教与贵州近代教育事业》为题，分享了基督教会在近代贵州的教育活动，包括创办幼稚园、小学、中学、大学、特殊学校等各类学校，客观上培养了一大批对社会有用的人才，并对贵州近现代教育事业的发展与社会进步等方面均产生了不可磨灭的影响。

在总结发言中，华南师范大学贺璋瑢教授认为，通过此次研讨会看出，基督教史研究的队伍在扩大，论文主题广泛。她希望大家要带着信心去坚持基督教史的研究，积极热情地投入，并不断积累。胡卫清教授建议，历史研究要放在特定时空里，传教士来自各地和不同时代，研究要放在中国情境和宣教士所在国家甚至教派的影响下去进行，同时可以关注国外主流学界对于那个时代女性甚至基督教女性的研究，进行参照契合，再来考虑中国的处境，这样的研究会有更大视野、更深刻，而且能和国际接轨。李灵博士在肯定论文质量的同时，

提出围绕研讨会主题，期待有对于“解放”意义的阐述，历史事件对于当时到底有怎样的意义和作用呢？比如，职业学校就是把妇女从家庭解放出来的通道，从而她们能走向社会和影响社会。其次，李博士建议，在讲过去历史的时候，不要用现代的语言谈论过去的事实，这样很难还原过去的情景。陶飞亚教授说，国内对于基督教史的研究，从改革开放以来，基本上关注基督教的“外围”，比如妇女教育和妇女解放，办医院和教育，但这可能并不是大多数传教士们的初衷。他希望研究能转到中国基督教的内部去，“在中国基督教内部发现中国历史”，其次再用人类学、宗教学等方法进行阐释。因此，研究者们要找到内部资料，并把对史料的重视提高到一定程度，而且同时关注中文和外文资料，这样能更好地进行研究。

编辑部启事

Announcements from the Editors

“中国基督教研究”优秀论文奖

为了鼓励年青学者从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究，推动中国基督教以及相关的宗教与文化的学术研究，《中国基督教研究》编辑部特设立“中国基督教研究”优秀论文奖。

1、本奖为年度奖，每年将从本刊所刊登的青年学者论文中择优评选出 5 篇优秀论文；从其他杂志评选出与基督教有关的优秀论文 5 篇；

2、每年 5-6 月期间，《中国基督教研究》会邀请若干专家对前一年度的论文进行评选；

3、每篇获奖论文的作者将获得荣誉证书一份以及奖金人民币 2500 元；

4、评选结果将会在每年的第二期杂志和网络版上公布获奖名单；

5、每年十一月将会在上海大学举办“中国基督教研究”优秀论文奖颁奖仪式。

“中国基督教研究”优秀学生奖学金

《中国基督教研究》杂志社从 2014 年起将原先的 “恩福基金会”（后改名“基督教教育基金会”）每年颁发给部分大学内基督教方向（Christian Study)的硕士和博士生的奖学金归并到《中国基督教研究》设立的“中国基督教研究”优秀学生奖学金，旨在为正在从事中国基督教、中国宗教与中国文化的相关研究的硕士研究生、博士研究生提供必要的支持：

1、 每年从各个大学的基督教方向（Christian Study）的博士生、硕士生中评选出 10 名获得“优秀学生奖学金”。

2、 每年九月，各大学博士生、硕士生可以向《中国基督教研究》杂志社提出申请，申请者可以直接从《中国基督教研究》网络版（http://JRCC.ChineseCS.cn）下载申请表，可以按照申请表上所规定和要求进行申请。提交申请截止日期为每年九月一日。

3、每年十月《中国基督教研究》杂志社组织相关专家进行评审，十月底会在网上（http://JRCC.ChineseCS.cn）公布获奖名单，同时公布领奖方式。

4、 每年十一月便会假借上海大学与“中国基督教研究”优秀论文奖同时举行颁发奖学金仪式，向每位奖学金获得者颁发奖学金证书和奖学金人民币 3500 元。

《中国基督教研究》稿约

1. 本刊旨在为从事中国基督教、中国宗教与文化研究等学者提供学术交流之平台，通过学术研究推动中国基督教与中国宗教与文化之间的对话，为未来中国文化建设提供有益参考与学术思考。

2. 本刊侧重点为青年学者提供学术平台，热诚欢迎不同专业、不同学科、不同背景的青年学者就中国文化建设等相关议题进行深度探析。

3. 本刊欢迎中国宗教、中国文化、中国基督教史、汉语神学、《圣经》研究等不同议题文章，尤其欢迎跨学科的、具有前瞻性、探索性的学术文章，亦欢迎文化对话、宗教对话性质的学术论文，以及学术书评与学界动态。

4. 本刊每期会有一个主题，欢迎学者们自行组织专题投递本刊。本刊将根据稿件情况进行专题组稿。专题文章通常由至少 **2** 篇组成；学术文章字数不限，但不少于 **10000** 字（英文 **5000 字**）；书评不超过 **8000** 字；学界动态不超过 **2000** 字。

5. 学术文章格式：中英文标题、中英文摘要（中文论文，英文摘要需要一页纸内容；英文论文，中文摘要需要一页纸内容），正文，脚注，参考文献。文章主标题（包括英文标题），请使用三号字体；正文（包括中英文摘要、参考文献）使用 11 号字体；中文请使用宋体，英文请使用 Time New Roman；段落请使用 1.15 倍行距。

6. 本刊采取匿名评审制度，由两位学者进行匿名评审。若两位学者评审通过，将予以刊登；若两位学者不予通过，则予以退稿；若只有一位学者通过评审，则返回作者修改，三个月之后再予评审，评审通过则予刊登，若不通过，则予退稿。

7. 稿件刊登后，编辑部会赠送 **2** 本当期刊物，并付薄酬。凡来稿 **3** 个月后未见回复，请以退稿处理。请勿一稿多投。来稿之前，请仔细核对论文是否符合本刊体例，以免耽误审稿进度。

8. 稿件中请注明具体联系方式（姓名、单位、职称、邮寄地址、电邮、电话等），稿件请使用五号宋体、单倍行距。

《中国基督教研究》注释体例

1·来稿请采用页下脚注，每篇文章采用每页重新编号；

2·注释体例：

（1）中文专著：冯友兰：《中国哲学史》，上海：华东师范大学出版社，2000 年，第 1 页。

（2）中文论文：何光沪：《宗教改革中的基督宗教与人文主义》，《复旦学报》2006 年第 4 期，第 67 页。

（3）引用译著：阿伦特：《人的条件》，竺乾威等译，上海：上海人民出版社，1999 年，第 78 页。

（4）引用古籍：司马迁：《史记》卷 1，北京：中华书局，1957 年，第 10 页。

（5）引用外文专著：Francis Clooney, *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*. Oxford: Blackwell, 2010, pp.1-10.

（6）引用外文论文：Ad Dudink, “Review of *the Forgotten Christians of Hangzhou*”, in *T’oungpao* LXXXIV(1998): 196-213.

3·其他格式，请参考《历史研究》注释体例。

ABOUT US

美国洛杉矶基督教与中国研究中心

- 美国洛杉矶基督教与中国研究中心于 2006 年成立。中心自成立之后积极开展与中国国内学术界的联系和合作、共同推动基督教与中国相关课题的研究。2007 年 10 月，中心邀请了国内外三十几位专家假借位于洛杉矶地区一所大学的会议厅举办了“中西文化交流回顾与展望—暨纪念马礼逊来华两百周年”学术会议。会议结束之后，中心在上海人民出版社出版了会议论集。从那次会议后，中心每年都与国内（包括港、台）一所大学合作举办与基督教和中国相关话题的学术研讨会，会议论文也汇编成集，也都在上海人民出版社出版。2013 年，中心决定创办《中国基督教研究杂志》，希望能为国内的中国基督教研究提供国际学术平台。
- 更多内容，请访问中心网站>>> http://christianityandchina.com/

上海大学宗教与中国社会研究中心

- 中国上海大学宗教与中国社会研究中心成立于 2001 年（原名宗教与和平研究中心），2005 年更名为“宗教与中国社会研究中心”。中国基督教史研究作为核心方向，其他研究方向有道教、佛教和民间信仰的研究，宗教与国际事务研究，宗教社会学研究等。中心目前正在从事的有：出版《中国基督教史研究通讯》半年刊、《宗教与历史》辑刊，举办“宗教与社会”高级讲坛系列、“基督教与中西文化”青年博士论坛。2013 年与美国洛杉矶基督教与中国研究中心联合编辑、出版《中国基督教研究杂志》。
- 更多内容，请访问中心网站>>>http://www.csrs.shu.edu.cn/

No. 13, December 2019

Journal of Research for Christianity in China

ISSN: 2325-9914

JRCC is edited and published by the Christianity and China Research Center in Los Angeles, USA; and the Center for the Study of Religion and Chinese Society, Shanghai University.



Christianity and China Research Center
1520 W Cameron Ave,#154, West Covina, CA 91790, USA
Tel: (626)308-3530 Email: globaldaniel5@gmail.com

Center for the Study of Religion and Chinese Society
Shangda Road 99 A-505, Baoshan, Shanghai, 200444, China
Tel: 02166133310 Email: Qinghexiao@gmail.com